«ما أبدع وما أروع أن تقرأ كتاباً نفيساً، كالكتاب الذي بين يديك، أيها القارىء الكريم، فهو يضمّ بين دفتيه شذرات مختارة لحقبة زمنية من تاريخ السريان الذين هم أهلي وأهلك، عاشوا في القرون الخوالي على هذه الأرض التي نعيش أنا وأنت عليها اليوم . . . ولا بدّ من أن نذكر ما لمترجم الكتاب من الروسية إلى العربية الدكتور خلف الجراد من فضل في حسن تعريبه بلغة عربية سليمة هي السهل الممتنع، ممّا زاد الكتاب روعة وجمالاً، فسدّ بهذا العمل الجليل فراغاً واسعاً في المكتبة العربية السريانية، والسريانية العربية، فألف شكر للدكتور خلف الجراد على عمله الجبار هذا».

البطريرك زكّا الأول عيواص

بطريرك أنطاكية وسائر المشرق

الرئيس الأعلى للكنيسة السريانية الأرثوذكسية في العالم أجمع

دار الحصاد للنشر والتوزيع

دمشق ـ برامكة ـ جانب سانا هـ: ٢٤٦٣٢٦

ص ب ٤٤٩٠

КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ

* ترجمة الدكتور خلف محمد الجراد
سورية ـ الحسكة

جميع الحقوق محفوظة

* الطبعة الاولى : ايلول ١٩٩٠
* عدد النسخ : ١٠٠٠
* المطبعة : العجلوني

دار الحصاد للنشر والتوزيع
سورية ـ دمشق ـ هـ : ٢٤٦٣٢٦
ص ب : ٤٤٩٠

تأليف
نينا بيغوليفسكايا

ثقافة السريان في القرون الوسطى

مواد وأبحاث من اصدار معهد الاستشراق
التابع لاكاديمية العلوم السوفييتية
موسكو، دار (العلم)، ١٩٧٩

ترجمة الدكتور
خلف الجراد

مقدمة

بعد حمد الله تعالى نقول:

ما أبدع وما أروع أن تقرأ كتاباً نفيساً، كالكتاب الذي بين يديك أيها القارىء الكريم، وهو يضم بين دفتيه شذرات مختارة لحقبة زمنية من تاريخ السريان الذين هم أهلي وأهلك عاشوا في القرون الخوالي على هذه الارض التي نعيش أنا وأنت عليها اليوم. فكما كانوا جزءاً منها كذلك نحن جزء لا يتجزأ من هذه الأرض المعطاءة، نأكل خيراتها، وندافع عن حياضها، ونعتز بها، فهي مهد الحضارات ومنبت الديانات والايديولوجيات. فلئن اختلفنا مع أولئك الآباء فكرياً، أو اختلف أحدنا عن الآخر ايديولوجياً، فنحن نبقى شعباً واحداً، وأمة واحدة، والدم الذي سار في عروقهم هو ذاته يسير في عروقنا. والدين لله والوطن للجميع، والدين يجمع ولا يفرّق.

في كتابها الجليل هذا رسمت المؤلفة العالمة والمستشرقة نينا بيغوليفسكايا صورة واضحة لاولئك القوم الميامين، وأظهرت ما كان لهم من مكانة مرموقة في مضمار الثقافة والحضارة، وما كان للغتهم السريانية وآدابها والعلوم التي كتبت بها أو نقلت اليها ومنها الى لغات أخرى من تأثير في حضارات العالم المتنوعة، حتى غدت تلك اللغة على حد تعبيرها «على مدى عدة قرون لغة دولية عالمية في بلدان الشرق، ولم يقتصر استعمالها على السريان وحدهم وانما على جيرانهم أيضاً الفرس والبيزنطيين والعرب». وتنقلك المؤلفة بهدوء من موطن للعلم والمعرفة لدى السريان عبر العصور الى موطن آخر. فالسريان طُبعوا على محبة العلم لذلك شيّدوا المدارس قبل الكنائس في القرى والمدن، وكانت أديرتهم بمثابة كليّات وجامعات تدرس فيها العلوم المدنية، والآداب،

واللغات والفلسفة، الى جانب العلوم الدينية. وقد حملوا مشعل الحضارة الى شعوب شقيقة مجاورة لهم جغرافيا ولها معهم علائق اجتماعية وثقافية، والى شعوب بعيدة عنهم بكل ما في هذه الكلمة من معنى. ولكن همتهم العالية استسهلت الصعب، ولم تبال ببعد المسافات وتحمّل المشقات، كذلك حملوا مشعل الانجيل في صدر المسيحية الى الهند والصين، ومعه حضارة بلادهم، وتزاوجت حضارتهم مع الحضارات العالمية فولدت حضارات جديدة أنارت العالم وأسعدت الناس.

لقد أجادت الكاتبة القديرة نينا بيغوليفسكايا بأسلوبها الشيق المشوق بتبيان ما كان عليه السريان من ذكاء في التجارة مثلاً وأظهرت مساهمتهم مع شعوب أخرى في هذا المضمار، وتناولت بالدرس تراجم بعض كبار علمائهم وأدبائهم ومترجميهم، محلّلة نظرياتهم العلمية تحليلاً دقيقاً، كما أظهرت تأثيرهم في بعض الشعوب وتأثير تلك الشعوب فيهم، الامر الذي قلّما نجده في مصنّف آخر بهذا العرض الممتاز.

ولابد من أن نذكر ما لمترجم الكتاب من الروسية الى العربية الاستاذ الدكتور خلف الجراد من فضل في حسن تعريبه بلغة عربية سليمة بليغة هي السهل الممتنع، مما زاد الكتاب روعة وجمالاً، وسدّ بهذا العمل الجليل فراغاً واسعاً في المكتبة العربية السريانية، والسريانية العربية، فألف شكر للدكتور خلف الجراد على عمله الجبار هذا. وتلبية لرغبته دوّنا هذه السطور كتقديم للكتاب.

ويعد الكتاب درة يتيمة غالية الثمن من النواحي العلمية والأدبية في الدراسات السريانية. ولكن المؤلفة لم تتوفّق في عرض الخلافات المذهبية القائمة بين الفرق المسيحية لاعتمادها في هذا الميدان على المصادر الغربية المنحازة دائماً لكنائسها والتي دأبها تشويه الحقائق التاريخية.

ولذلك جلاءً للحقيقة، وانصافاً لكنيستنا السريانية الأرثوذكسية ننتهزها فرصة سانحة فنقول: عندما بطش قياصرة البيزنطيين برجال الكنيسة السريانية، فقتلوا بعضاً ونفوا آخرين، ومات غيرهم من شدة الاضطهاد، أو تشردوا لم يبق للكنيسة السريانية سنة ٥٤٤م سوى ثلاثة مطارنة، ففي تلك

الفترة العصيبة قيّض الله للكنيسة رجلاً هماماً هو مار يعقوب البرادعي الذي قصد القسطنطينية فاستقبلته باحترام الملكة ثيودورة (٥٢٧ ـ ٥٤٨) ابنة قسيس منبج السرياني وزوجة الامبراطور يوستينيان، التي كانت تساعد أساقفة الكنيسية السريانية، وبهمتها رسم مار يعقوب البرادعي مطراناً عاماً سنة ٥٤٤م على يد مار تيودورس بطريرك الاسكندرية الذي كان آنذاك منفياً في القسطنطينية، واشترك معه في الرسامة ثلاثة أساقفة كانوا معه في السجن هناك.

فشمر مار يعقوب عن ساعد الجد، وجال متفقداً الكنائس ومثبّتاً المؤمنين، ورسم سبعة وعشرين مطراناً، ومئات الكهنة والشمامسة، وانتقل الى جوار ربّه في ٣٠ تموز سنة ٥٧٨م.

وهكذا صمدت الكنيسة السريانية الأرثوذكسية أمام عاصفة الاضطهاد البيزنطي، وحافظت على الامان الرسولي المؤيّد من المجامع المسكونية الثلاثة. وبقي كرسيها الانطاكي متّحداً مع الكرسي الاسكندري حتى اليوم مشتركين بالايمان الواحد، والعقيدة الواحدة، ومعهما الأرمن والأرثوذكس وأبناء الكنيسة السريانية في الهند والكنيسة الأثيوبية.

وقد سمّى البيزنطيون في مجمعهم السابع في القرن الثامن للميلاد الكنيسة السريانية الأرثوذكسية بـ(اليعقوبية) نسبة الى مار يعقوب البرادعي، وغايتهم من هذا النعت الدخيل النيل من كرامة هذه الكنيسة العريقة في المجد والسؤدد، والتي تعدّ أول كنيسة في العالم بعد كنيسة القدس. فليس مار يعقوب البرادعي سوى أحد آبائها الميامين فهو ليس بمؤسسها كما أنه لم يأتها بعقيدة مستحدثة، لذلك فهذه الكنيسة تستنكر بشدّة هذا النعت الدخيل.

ولابدّ من أن نذكر أيضاً أن الكنيسة السريانية الأرثوذكسية تستنكر تسمية (المونوفيزيتية) التي هي (الأوطاخية) المعتقدة باستحالة الطبيعة الناسوتية في السيد المسيح الى الطبيعة الالهية وامتزاجها وتبلبل خواصها، والكنيسة السريانية الأرثوذكسية تنبذ أوطاخي وبدعته وتتبع تعاليم الآباء القديسين ومنهم مار كيرلس الاسكندري بالاعتقاد بأن السيد المسيح كامل باللاهوت وكامل بالناسوت وهو اقنوم واحد قائم من اتحاد أقنومين وطبيعة واحدة من

اتحـاد طبيعتـين، والذي اتّحد لا يمكن أن يسمى بعد الاتحاد اثنين، بل هو واحد، مع حفظ خواص اللاهوت والناسوت بدون اختلاط ولا امتزاج ولا استحالة[1] هذا ما رأينا من واجبنا توضيحه في هذه العجالة متمنين لهذا الكتاب النفيس الرواج والانتشار، ولقرّائه الكرام الفائدة المرجوّة من تأليفه وتعريبه.

البطريرك زكّا عيواص

(١) كنيسة انطاكية السريانية ـ للبطريرك زكّا عيواص طبعة حلب ١٩٨١ ص ٤٦ ـ ٤٩.

كلمة المترجم

الحضـارة ليست مرحلة تاريخية بعينها، فهي الحصيلة الأرفع للتاريخ المـادي والـروحي للأمّـة منـذ أقدم العصور إلى الآن. لذلك نجدها وثيقة الارتباط بمتغيرات لا حصر لها من ظواهر الحياة المنسجمة والمتنافرة، الحيّة والجامدة، التي عرفتها منطقتنا منذ بضعة آلاف من السنين. ومن المؤكّد أنه لا سبيل إلى نهوض جديد دون محاولة الربط بين الأبنية الحضارية السابقة والواقع الحاضر ربطاً جدلياً عميقاً ومحكوماً برؤية موضوعية لحركة التاريخ المستمرة. والخطأ الفادح، الذي يقع فيه بعض المفكرين العرب أو بعض المستشرقين. أنهم ينظرون الى حضارة هذه المنطقة إمّا نظرة جزئية أو نظرة تعميمية إطلاقية، نظرة جزئية من حيث أنها تحدد ذروة حضارتنا بمرحلة زمنية معيّنة، أو بقوم من أقوام المنطقة، أو بشعب من شعوبها، فتختزل حضارتنا المديدة بتلك اللحظة الـزمنيـة القصـيرة، وتمثّل الأجيال العديدة المتعاقبة (وريثة الوحدة البشرية المتكـاملة) بقبيلة أو بجـماعة صغيرة، اشتهرت بهذا الإبداع أو ذاك، كانت تتكلم هذه اللهجة أو تلك، وتركزت محاورُ نشاطها في هذه البقعة أو تلك، ضمن امتداد جغرافي ـ طبيعي لا يتجزأ. أمّا النظرة التعميمية فعلى النقيض من ذلك، اذ تعتبر أنّ كل ما مضى كان رقيّاً، وعنواناً للازدهار والرفْعة. وهناك نظرة مشـوبـة بخلفية (أو بخلفيات) سياسية ـ أيديولوجية تحاوِل «توظيف» التاريخ وتضخيم بعض الحوادث واللحظات، تحقيقاً واثباتاً لغايات تحزبية ضيقة.

انّ حضارة منطقة ما بين النهرين ـ مثلاً ـ أغنى من أن تحدد بمرحلة زمنية واحدة، أو بجماعة، أو بشعب، أو بجنس (عرق) دون غيره. فهي حصيلة لما

قام به السومريون والأكاديون والآشوريون والسريان والعرب المسلمون . . . الخ . ومن تلك المراحل التاريخية العظيمة لهذا الاقليم ينحدر إلينا تراثٌ ضخم، غني، متنوع، ليس سومرياً فقط، أو بابلياً، أو أكادياً، أو آشورياً . . . . الخ، بل انه مزيج، متفاعل، موحّد لتلك المراحل جميعاً، التي تداخلت وانصهرت في بنية اجتماعية - ثقافية متكاملة، وان ارتبطت مراحلها الزمنية والسياسية - الأيديولوجية باسم هذه السلالة الحاكمة أو تلك، أو بهيمنة فئة معينة، أو لهجة ما، أو انتشار نمط من الكتابة والاتصال اللغوي، البارز في رقعة جغرافية أو بشرية أكبر أو أصغر.

ومن االمؤسف، أنّ مفكرينا انشغلوا في محاولة التوفيق بين تراثنا والتراث الغربي . . . . الخ، في حين أنّ المهمة التاريخية الكبرى تتمثل - قبل كل شيء - في استعادة ذاكرتنا الثقافية بكل عناصرها ومكوناتها، بكل لحظاتها التاريخية، مهما تعارضت مع آرائنا وتوجهاتنا ومواقفنا الايديولوجية والسياسية والحزبية. فهي ذاكرتنا الجمعية المشتركة، والبحث في ثناياها العميقة، كفيلٌ بحل العقدة، التي قد يعاني منها بعض المثقفين إزاء الثقافات والحضارات الأخرى.

والحقيقة أنّ حضارتنا ممتدة تاريخياً وجغرافياً وبشرياً امتداداً واسعاً، والامتناع عن دراسة أو نشر الابداعات والعطاءات، التي قدمها سكان المنطقة في أية بقعة أو في أية مرحلة، انْ هو إلّا تنكر فجّ، يسيء لكامل تاريخنا الحضاري، ويوجّه ضربة مدمرة لمجمل المنجزات، التي نعتز بتنوعها وغناها، والاهم من ذلك كله - استحالة تجزئتها وتفتيت أركانها، وتمزيق أوصالها تحت أية ذريعة أو دافع.

النظرة الكلية الاجمالية لتراثنا وحضارتنا تقينا شرّ الوقوع في براثن العرقية أو المركزية - العنصرية، أو الاقليمية - التجزيئية، لأنّ الذين يتصورون أن حضارة ما يمكن أن تقام ضمن حيّز جغرافي - عرقي مغلق (كالقلعة المحصنة) انّما يترددون في رؤية عنصرية غير واقعية، متناقضة مع وقائع التاريخ وحقائق الوجود البشري بأكمله. أمّا الذين يفضلون ربط ماضيهم الحضاري والثقافي والعِرقْي (السلالي) بشعوب أو بأمم أخرى، انّما يربطون أنفسهم بالأجنبي، وبالتالي بالمستعمر، الذي عمل على ترويج فكرة مشبوهة

ومعادية تقول: انّه لا يوجد تراث موحَّدٌ لهذه المنطقة، وبالنهاية فان المصير، الذي ينتظر العرب ـ ورثة هذه الحضارة الراقية ـ هو الضياع والتشتت.

ومن المؤسف، انّنا في ذروة صحوتنا الوطنية وعودتنا إلى التراث، إلى الينابيع ـ كما يقال ـ لم ننتهج الاسلوب الأكثر علمية وموضوعية، القائم على الدراسة التاريخية، وفق المنهج الجدلي ـ التحليلي المتكامل، بحيث تُدْرس العناصر المكونة لتلك «الذرى» الحضارية في سياقها العام، أي ضمن علاقتها البنيوية ـ العضوية مع بقية العناصر التاريخية والبشرية والجغرافية، الداخلية والخارجية... الخ. وهكذا لم نُحسن استغلال هذا التراث الهائل (في تنوعه ووحدته وامتزاجه) كسلاح فعّال في كفاحنا المشروع ضد الغزو الخارجي المتعدد الأشكال والصيغ، بدءاً من الاحتلال المباشر وانتهاءً بمحاولات سلب الهويّة، القومية ـ الحضارية، أي القضاء على وجودنا القومي والثقافي والانساني. والأسوأ من ذلك، كله، انّه جرت مؤامراتٌ مكشوفة ومستترة لاستغلال جزء منه في الهجمة المعادية، المتمثلة في دعوات انفصالية، اقليمية، شعوبية تحت مختلف التسميات والادعاءات والشعارات، التي انزلق أصحابُها إلى مهاوي العنصرية أو العدَمية ـ التغريبية.... الخ. وتمثَّلَ ذلك بمحاولات كثيرة لتفتيت مراحل تاريخنا، المترابطة، المتكاملة، الموحدة إلى وحدات جزئية، منفصلة البُنى، مُمَزّقة الأوصال لدرجة التناقض والتناحر والتضارب. ولا أدلّ على هذه الدعوات المضادة سوى الادعاء ـ مثلاً ـ بأنَّ الحضارة تنحصر في «سومر» أو «أكاد» أو في المرحلة الآشورية، أو في الفتوحات الإسلامية وحسب.

والواقع أنّ تلك الفترات المتميزة في تاريخنا الحضاري لا تنفصل مطلقاً عن بعضها ولا عن بقية المراحل، التي شهدتها المنطقة منذ أقدم الأزمنة إلى يومنا هذا. وما نحتاج إليه فعلاً، هو دراسة تراثنا الحضاري وفق أسس موضوعية، بعيدة عن الأهواء، والمصالح السياسية والمواقف المرهونة بآراء مُسبقة، وأفكار متحجرة، متقوقعة على ذاتها، لا ترى الكون إلّا من منظارها الخاص.

انّنا بحاجة شديدة لبعث هذا الكمّ الكبير من تراث المنطقة، ولكن ضمن سياقه التاريخي، أي أنّنا ندعو إلى وضع كل لبنة فيه بمكانها الصحيح:

تاريخياً وعمرانياً وثقافياً. لأنَّ تلك الحضارة الجبّارة، التي نعتز بها اليوم لم تكن من صنع حاكم معيّن، أو سلالة بعينها، أو جنس (عنصر، عرق) دون الآخرين، وانّما هي نتيجة تضحيات هائلة قدمها سكان هذه المنطقة عبر آلاف السنين، فامتزجت عناصرها ومكوناتها، تماماً كما امتزجت دماء وموروثات أبنائها في وحدة تاريخية ـ بشرية عضوية يستحيل الفصل بينها، كاستحالة فصل ذرات العضو الواحد عن بعضها، إلاّ إذا كان الهدف تدمير العضو وإلغاء وجوده كلية.

انّ أوّل الأسس، التي يجب الانطلاق منها في معالجة التراث الثقافي لمنطقتنا الحضارية، يتجلى في المنهج التاريخي ـ الشمولي، القائم على مبدأ الوحدة التاريخية والجغرافية والبشرية لشخصيتنا الحضارية، وانّ المعالم الأشهر، والملامح الأبرز في هذه البنية انّما تُعبّر عن ملامح تفصيلية لشخصية واحدة، لهوية واحدة، ازدهرت في بيئة مشتركة بعد أن ضربت جذورها في التربة ذاتها. وما لا نجده في مرحلة تاريخية، فاننا نجده في مرحلة تاريخية ـ حضارية أخرى. فالجوانب والعناصر، التي تغيب في المرحلة البابلية ـ مثلاً ـ تبرز في المرحلة الإسلامية أو بالعكس. والذي نود التنبيه إليه، أنَّ التمترس خلْفَ إحدى هذه المراحل دون غيرها، أو التعصب لجماعة بعينها، أو التقوقع ضمن فئة أو اقليم لأوهام عنصرية أو طائفية أو لغوية. . . . الخ، سيحول بلا شك دون الانبعاث الحضاري الكامل لعناصر هذه الحضارة في اطارها الكلّي الموحد والقوي بالتأكيد. فالفرد، المنتمي لهذه الأرض، الفخور بانتمائه إلى السومريين والأكاديين والبابليين والآشوريين والكنعانيين والفينيقيين لن يضيره أبداً الاعتزاز بالحضارة العربية ـ الاسلامية، بصرف النظر عن انتمائه الديني والطائفي، والأمر ذاته ينسحب على كل فرد يشعر بانتمائه لهذه الارض الخيرة المعطاء. لكنَّ هذا الموقف الموضوعي والتفكير العلماني المنفتح على الجميع، لا يتكون بالعواطف وحدها، ولا بالمفاخرة بالماضي التليد وحسبُ، بل لابدَّ أن يقوم على أساس برنامج تثقيفي استراتيجي طويل المدى، تنفذه كلّ القوى والفئات المخلصة لقضية الانبعاث الحضاري، والتحرّر التام من جميع أشكال التبعية والاستلاب وفقدان الهوية الثقافية ـ الوطنية الذاتية.

أمّا قيمة العمل، الذي بين أيدينا (ثقافة السريان في القرون الوسطى)، فانها تتلخص في كشف الصلات الطبيعية - الثقافية والجغرافية والبشرية والاقتصادية والاجتماعية ما بين السريان ومحيطهم، الذي إليه ينتمون، بحيث أنه لا يمكن من الناحية الفعلية فصل منجزاتهم الثقافية - العلمية عن ابداعات وعطاءات مَنْ سبقهم، وفي الوقت ذاته يُبرِزُ الكتابُ بما لا يدع مجالاً للشك أن الثقافة السريانية في القرون الوسطى ليست جزيرة، منعزلة عن المحيط الواسع، الذي تنهل منه هذه الثقافة، كما هو الحال تماماً بالنسبة للتفرعات الثقافية - الروحية، التي ازدهرت وأثمرت، مرتوية من الينابيع ذاتها، ومن الجذور الحضارية عينها. ناهيك عن الصلة القوية، التي أبرزها الكتابُ بين العلماء السريان والتطور الهائل للحضارة العربية - الاسلامية في العصر العباسي.

لقد قامت العالمة الكبيرة - نينا فيكتوروفنا بيغوليفسكايا - بدراسة الثقافة السريانية في القرون الوسطى انطلاقاً من موقف منهجي واضح، يستند على النظرة التاريخية - التكاملية، الشمولية، أي فهم التراث (السرياني) ضمن سياقه العام - تاريخياً وجغرافياً وبشرياً وروحياً، رغم اللون، الذي غلب على ملامحه الأساسية في تلك الآونة، والمتمثل في هيمنة الجانب اللاهوتي - الكنسي، والتأثّر الواضح بالصراعات العقائدية - المذهبية المعروفة، وبالتنافس الصدامي بين الامبراطوريتين العظيمتين - في ذلك الحين - الامبراطورية البيزنطية والامبراطورية الفارسية.

والحقُّ يقال، انّ المستشرقة بيغوليفسكايا وضعت بدقة متناهية ثقافة السريان (في القرون الوسطى) في مكانها الصحيح والمناسب ضمن تاريخ الثقافة والعلوم والآداب في منطقة الشرق الأدنى، التي أهدت الانسانية أعظم الابداعات والانجازات، مبرهنة استناداً إلى الوثائق والمعطيات المؤكَّدة والمصادر الأصلية (السريانية خاصة) - أن الحضارة ليست مُلْكاً لأحد، وانّ كل أبناء الجزيرة العربية وما بين النهرين وشرق المتوسط... الخ، أسهموا منذ أقدم الازمنة في تشييد هذا البنيان الجبّار، في هذه الحضارة الإنسانية الخالدة.

وتؤكد بيغوليفسكايا في كتابها هذا، ما سبق لها وانْ طرحته من أفكار

(في أبحاثها ومقالاتها وكتبها المنشورة من قبل) : أن السريان في ذروة انجازاتهم الثقافية ـ العلمية كانوا يتبادلون التأثير والتأثر مع الشعوب والحضارات الأخرى، وانّهم لم يكونوا في مراحل صعودهم وتقدّمهم في معارج الحضارة ـ منغلقين على الذات، أو مكتفين بالنتاج المحلي لمنطقة تواجدهم الرئيسة ـ بلاد ما بين النهرين وما يحاذيها.

ومن أهم خصائص الكتاب، الذي بين أيدينا اليوم، أنه يقدّم لنا حقائق ومعطيات كدنا ننساها أو نجهلها ـ إنْ لمْ نقلْ نتجاهلها ـ نحن أبناء هذه المنطقة وورَثة تلك الحضارة.

والمؤسف حقاً، أنّ المكتبة العربية تشكو نقصاً خطيراً في مجال التعريف بماضي الجماعات والأقوام والشعوب، التي قدمت اسهامات كبيرة وعظيمة في بناء حضارتنا وازدهارها ومنها السريان، الذين كانت لهم انجازات وخدمات جليلة، مشهورة في ميادين الطب والفلك والفلسفة والدراسات اللاهوتية، والأهم من ذلك كله نشاطهم المتميز في الترجمة ولاسيّما منْ وإلى اللغات: اليونانية والسريانية والعربية، وكان لهم الاسهام العظيم فيما يتعلق بالاتصالات وترتيب العلاقات الثقافية والتجارية والدبلوماسية بين شعوب المنطقة ودولها، في ظروف السلم والحرب على حد سواء، وهو أمر سلَّطَت الكاتبة الضوء عليه في صفحات كثيرة من الكتاب. وقد ثَمنت بيغوليفسكايا تثميناً عالياً دور السريان في إقامة الاتصالات والعلاقات الثقافية والعلمية بين الفُرْس والبيزنطيين، وبين العرب والاغريق أوّل الأمر ومن ثم بين العرب والأوروبيين ـ اللاتين بصورة عامة في مراحل لاحقة.

وقد وجَدْتُ نتيجة قراءات عديدة لكتاب هذه العالمة المعروفة في ميدان الدراسات السريانية، أنّهُ جديرٌ بالترجمة، لانّه ـ على الأقل ـ يتضمن معلومات جديدة وتحليلات دقيقة وحقائق موثقة لم تكن مُتَداولة من قبل. حيث اعتمدت الباحثة على مئات المصادر الأصلية (السريانية) والمراجع الغربية، مع مقارنات ومطابقات وتحليل عميق ونقد موضوعي لمحتوياتها، بهدف الوصول إلى استنتاجات قريبة جداً من الحقيقة المنشودة. وأحسبُ أن المستشرقة بيغوليفسكايا قد وُفِّقَتْ في مسعاها العلمي لأبعد الحدود.

ومن ناحية أخرى، فانني أعتقد أنّ هذه الدراسة، الغنية بأفكارها واتّساع تفاصيلها ودقة استنتاجاتها، سوف تسهم في ارساء الأُسس الثقافية ـ المعرفية للوحدة الوطنية، والانسجام الفكري، والاحترام الفعلي المتبادل بين أبناء هذه المنطقة.

ونظراً لندرة الأبحاث والدراسات، المنشورة باللغة العربية حول الثقافة السريانية، وللتشجيع الكبير من الأصدقاء المهتمين بمسائل التراث وتاريخ العلوم والتربية في منطقتنا الاستراتيجية، بادرتُ بترجمة هذا الكتاب الهام إلى اللغة العربية تعمياً للفائدة المرجوة من اطلاع القارىء على مضمونه الغني، خاصة وانّه أول كتاب علمي، مكرّس لمناقشة مسائل الثقافة السريانية في القرون الوسطى، تجري ترجمته من اللغة الروسية الى اللغة العربية دون اختصار أو تصرّف في النص الأصلي.

ولابدَّ من الاعتراف بالمصاعب الكبيرة، التي واجهْتُها في عملية الترجمة، بسبب الاسلوب التعبيري المعقدّ للكتاب من جهة، وبسبب التباين الشديد في رسم الأسماء (أسماء الأشخاص والبلدان والمواقع والأديرة) باللغة الروسية عمّا هو عليه في اللغتين السريانية والعربية من جهة أخرى، مما تطلّبَ جهداً إضافياً لا يُستهان به، حيث اضطررتُ إلى الرجوع إلى عدد كبير من المراجع والمؤلفات لاجراء المقارنات الضرورية والتدقيقات الطويلة المُجهدة، اضافة لاستشارات متواصلة مع الأصدقاء من ذوي الاطلاع والاهتمام. وقد اقتفيتُ أثر المؤلِّفين العرب من جغرافيين ومؤرخين، كما استعنتُ في هذا المجال بكتابين حديثين، هما: ١ ـ كتاب «اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية» لاغناطيوس افرام الأول برصوم، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، (الطبعة الخامسة، دمشق، مطابع ألف باء، الاديب، ١٩٨٧). ٢ ـ كتاب «أدب اللغة الآرامية»، تأليف البير أبونا، (بيروت ١٩٧٠). فسلكتُ في ذلك طريقاً وسطاً يجمع بين الطريقة، التي اتبعها هذان العالِمان الجليلان وطريقة المؤلفين العرب، في تعيين اسم العلم وتحديد لفظه الأقرب إلى الدقة ووفق ما أجمع عليه أصحاب الشأن وذوو الاختصاص.

وعلاوة على ما تقدم، فقد عمدتُ إلى اضافة بعض الحواشي والتعليقات

لجلاء بعض النقاط حيناً، وللإحالة إلى بعض المراجع والتذكير بآراء كتّاب وباحثين آخرين حيناً آخر.

ولا يسعني إلاّ تقديم عظيم الشكر والامتنان إلى كل من آزرني وشَدَّ من عزيمتي: من الأهل والأصدقاء والمعارف لاخراج هذا الكتاب بحلّة عربية مقبولة، معتذراً في الوقت ذاته عن الأغلاط والهنات، التي لا مفرّ من وقوعها في الترجمة والنسخ والترتيب.

راجياً أن يحقّقَ هذا الكتاب الغاية الخيِّرة، التي تُرجِمَ لأجلها، خدمة لحضارتنا الخالدة، واعلاءً لشأن الوحدة الوطنية، وتوثيقاً لعرى التفاهم والاحترام المتبادل بين أبناء الوطن جميعاً... أملاً في استعادة الروح العلمية ـ المبدعة لبناة ذلك الصرح الشامخ، والتخلّص من مختلف أشكال التخلف والاستغلال واللامساواة والتبعية.

سورية ـ الحسكة
صيف ١٩٩٠م

الدكتور
خلف محمد الجراد

مقدمة الهيئة السوفييتية الناشرة

الهيئة السوفييتية الناشرة للكتاب باللغة الروسية تتألف من:

أ. ن. بولديريف، ى. س براغينسكي، أ. ى. غلوسكينا، و. ك. درير، ى. م. دياكونوف، أ. ن. كونونوف، أ. د. ليتمان، ف. غ. لوكونين. يو. أ. بيتروسيان (رئيس الهيئة)، ب. ب. بيتروفكسي، ف. م. سولنتسيف. و. ل. فيشمان (السكرتير المسؤول)، ى. ب. تشيلشيف.

المحرر المسؤول: ى. م. دياكونوف

العمل الذي نقدمه هنا بعنوان «ثقافة السريان في القرون الوسطى» يجسد جهود أعوام طوال كرستها نينا بيغوليفسكايا في مجال علم الاجتماع (السوسيولوجيا). وقد كانت المصادر والمراجع السريانية المجال الرئيس لاهتمامات بيغوليفسكايا ونقطة الانطلاق في جميع أعمالها ونشاطاتها ومؤلفاتها العلمية وقد أسهمت هذه الباحثة اسهاماً ضخماً في دراسة تاريخ بيزنطة، وايران، والجزيرة العربية، وكذلك في دراسة تاريخ شعوب الاتحاد السوفييتي، منطلقة من استخدام عريض وعميق لشريحة جديدة من المراجع المدونة باللغة السريانية، والتي تضم مؤلفات من مختلف الاجناس والالوان: التاريخية والأحوال الزراعية والمعيشية، والتشريعية والدراسات الجغرافية، وانتهاءً بالمؤلفات السيميائية (الكيميائية) ومحاضر المجامع الكنسية.

ومن غير الجائز، الادعاء بأن نينا فيكتوروفنا بيغوليفسكايا أول من رجعت الى المصادر السريانية. وعلى العكس، فان السريانيات (السريانولوغيا) من أقدم فروع الاستشراق. وقد كان من أهم العوامل الدافعة لنشوئها هو الاهتمام بتاريخ الكنيسة المسيحية، ودراسة «الكتاب المقدس»، الذي كان المنبع الرئيسي للاستشراق بعامة. كما أن دراسة الآداب السريانية وتحليلها، لا تنفصل مطلقاً عن التاريخ المبكر لظهور المسيحية، وهذا اتجاه بحثي يلقى تأييداً واسعاً من المختصين ولازال هو الاتجاه السائد حتى يومنا هذا، وقد كانت المرحومة نينا بيغوليفسكايا أول عالم، يتعدى ذلك التقليد الشائع فنقلت الدراسات السريانية «السريانولوغيا» من فرع «للتاريخ الكنسي» الى علم استشراقي مستقل يملك الحق المطلق في دراسة تاريخ شعوب الشرق الادنى

وثقـافتها من حيث، أنه قدم ويقدم أغنى المعلومات والمعطيات عن التاريخ السياسي والاجتماعي لايران وبيزنطة، والجزيرة العربية، وأرمينيا وجيورجيا، الأمـر الـذي من شأنـه أن يسهـل دراسة المشكلات النظرية الاكثر أهمية في التـاريخ، مثـل وحـدة التطورات التاريخية في الغرب وفي الشرق أو القوانين الاساسية لتشكل الاقطاعية.

وقد شملت مؤلفات نينا بيغوليفسكايا جميع مجالات الدراسات السريانية «السريانولوغيا». حيث بدأت نشاطها العلمي بدراسة المخطوطات السريانية، وكـانت نتيجـة ذلـك الجهد المبكر الذي بذلته هذه العالمة الصبور ـ «فهرس المخـطوطات السريانية في لينغراد»[١] ـ، الذي يعتبر بحق نموذجاً في وصف المخـطوطـات، فوضعت بيغـوليفسكـايا بذلـك الأساس الراسخ للدراسات والأبحـاث اللاحقة. وانطلاقاً مما تقدم ظهرت مجموعة المصادر السريانية في تاريخ شعوب الاتحاد السوفييتي[٢]، التي شكلت خدمة علمية كبيرة لأكثر من جيل من المؤرخـين وأصبحت منـذ مدة طويلة من عيون الأعـمال التصنيفية (الببيلوغرافيا) النادرة.

وقد منحت الدراسة الشاملة لمختلف المصادر السريانية العالمة الكبيرة بيغـوليفسكـايا القـدرة على تجميع مادة علمية ـ واقعية كبيرة لهذه الدراسات والأبحـاث فتهيأت لها فرصة عظيمة لحل اشكالات تاريخية هامة جداً. ومن المعروف أن بيغوليفسكايا درست بمنتهى الدقة المشكلات الكبرى في التاريخ الاجتماعي ـ الاقتصادي للنظام البيزنطي[٣]، الذي تكوّن في المراحل المبكرة من القرون الوسطى، حيث أظهرت العلاقة العضوية بين تلك المشكلات الكبرى والتغيرات، التي حصلت في الوقت ذاته في ايران الساسانية[٤]، فترسم بذلك لوحة عريضة للوحدة الاقتصادية والاجتماعية لمجمل منطقة الشرق الاوسط (بما في ذلك الجزيرة العربية والحبشة)، مبينة بدقة عالية نوعية العلاقات الاقتصادية المتشعبة والنشيطة لهذه الشعوب، التي بلغت آسيا الوسطى، والهند[٥] والصين[٦].

ومن المحتّم أن توسع دائرة الاهتمامات لأي باحث سيترافق بتوسع دائرة المـراجـع والمصادر التي سيعود اليها. وهكذا بدأت بيغوليفسكايا تضيف الى

الاسفار التاريخية المتوفرة لديها المؤلفات الجغرافية، وهذه الأخيرة تتشعب لتصل الى الوثائق القانونية والتشريعية. وقد نجم عن استخدام هذا الكم الهائل من مختلف أنواع المصادر نتائج قيمة تجلت في بحث العلاقات الاقتصادية في ايران أيام الساسانيين. كما تمخض عن ذلك امكانية تسليط الضوء للمرة الاولى على أهم مشكلة في تلك المرحلة، ونعني بها مشكلة المدنية[٧]. وقد استخدمت بيغوليفسكايا في هذا العمل المصادر المتعلقة بالجغرافيا البشرية مما مكنّها في فترة لاحقة من الغوص في أعماق الحياة الاقتصادية والايديولوجية للقبائل العربية وللدول التي قامت على حدود ايران وبيزنطة[٨]، ففتح هذا البحث بذلك حقبة جديدة في دراسة الجزيرة العربية قبل ظهور الاسلام.

وتتضمن دراسة «ثقافة السريان في القرون الوسطى» نوعاً من الاستعراض لتلك الاعمال والأبحاث كافة، ولكنها لا تعيد مطلقاً الاشكالات التي تثيرها، ولا تردد ما سبق طرحه منها من استنتاجات واجتهادات، وتمثّل في الوقت ذاته مرحلة جديدة في دراسة المعالم والآثار السريانية المكتوبة، بغية الانتقال من تحليلها وتدقيق ما ورد فيها من معلومات الى البحث التاريخي ـ الثقافي الشامل، ومن استخدام معطيات وأخبار المصادر السريانية حول تاريخ ايران وجنوب الجزيرة العربية، وتاريخ بيزنطة والهند الى اعادة تكوين لوحة دقيقة عن حضارة مبدع هذه الاسفار والاعمال الهامة جداً ـ الشعب السرياني ـ في جميع مجالات الحياة التي مرَّ بها: الزراعية والمعيشية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية والعلمية.

ومن المعروف أنه، اعتباراً من النصف الاخير من الألف الثاني قبل الميلاد ساحت أعداد كبيرة من القبائل الآرامية مغادرة سهول شمال الجزيرة العربية وبواديها باتجاه الاراضي الزراعية الخصبة في سورية وفلسطين، وآسيا الصغرى وشمالي بلاد ما بين النهرين. وقد وجدت هذه القبائل نفسها وسط مناطق متحضرة وشعوب متطورة اقتصادياً وثقافياً، تتكلم بلغات سامية شقيقة وقريبة جداً الى اللغة الآرامية. فتعرضت هذه القبائل الى تأثير ثقافي ولغوي كبيرين، لكنها أثرت بدورها أيضاً، على سكان تلك المناطق والأمصار. وقد لعبت الموجات الآرامية المتتالية باتجاه البلدان المذكورة دوراً مهماً في الحفاظ على لغة

الآراميين وعلى خصوصيتهم الثقافية، وفي ترسيخ تلك الثقافة في مناطق استيطانهم الجديدة. وقد توطدّ وجود الآراميين الحسيّ والثقافي في تلك البلاد الى أن أصبحت سورية وبلاد ما بين النهرين في أواسط القرن العاشر قبل الميلاد تتكلم الآرامية وأصبحت إحدى اللهجات الآرامية اللغة الرسمية، المستخدمة في المراسلات والوثائق في دولة الأخمينيين. وقد حصل هذا التطور بشكل بطيء وتدريجي إلى حد يصعب معهما تحديد تاريخ دقيق لهذه التغيرات الثقافية الهامة.

وقد وجد الآراميون أنفسهم في مناطق تحكمها دول منظمة، كالدولة الآشورية أو البابلية في حين أن الآراميين لم يعرفوا قبل ذلك تنظيماً سياسياً واحداً موحداً ضمن اطار دولة خاصة بهم. ولكن بدءاً من أواخر القرن العاشر قبل الميلاد شهدت سورية ظهور عدد كبير من الدويلات الآرامية الصغيرة والضعيفة على شكل دول ـ مدن كان أغلبها تابع سياسياً للامبراطورية الآشورية، ثم للبابليين وكذلك لمصر. وكانت أكبر هذه الدول هي مملكة دمشق، التي لعبت دوراً مهماً في تاريخ الشرق الادنى القديم. ومع الزمن، ولا سيما في مراحل ضعف الامبراطورية الآشورية وايران الاخمينية أو مملكة السلوقيين الهلنستية، ظهرت ممالك آرامية كبيرة نسبياً في «تل حلف» قرب رأس العين السورية و«الرّها» و«بيت أديني» وغيرها، وحلت بعض هذه الممالك مكان بعضها الآخر دون أن تتمكن في الواقع من تكوين دولة آرامية موحدة، قوية ومستمرة. حتى أن أية دولة منها لم تستطع (ولو لفترة قصيرة) أن تسيطر على جميع الاراضي، التي يشغلها السكان الآراميون. وقد أعاقت التجزئة السياسية وتشتت الآراميين إلى دويلات ضعيفة عملية الانصهار اللغوي بينهم، فغابت بذلك وحدة اللغة، الأمر الذي لعب دوراً خطيراً في الانقسام الثقافي ضمن الكيان الواحد. وفي تلك الحالات، التي شهدت قيام حكومة تضم السكان الآراميين ولمدة طويلة من الزمن، قويت الخصائص المحلية في اللغة، وفي الثقافة، وفي الدين. وهذا ما حصل مثلاً في تدمر، وفي الرّها.

وفي القرون الاولى من العصر الجديد (الميلادي) كان الآراميون يشكلون فيما بينهم مجموعة بشرية ضخمة العدد ولكنها غير محددة السمات والملامح العرقية (الأثنية). فهي كتلة غير مستقرة كانت تشمل سكان سورية،

وفلسطين وبلاد ما بين النهرين، الموزعة بين امبراطوريتين سياسيتين كبيرتين في ذلك العهد ـ الامبراطورية الرومانية والامبراطورية البارثية ـ (ايران الساسانية لاحقاً). ففي نطاق الامبراطورية الرومانية أطلق على هذا الشعب اسم «السريان» (السوريين). مع أنه في كل منطقة من المناطق التي كانت خاضعة لهذه الامبراطورية كان يوجد عدد من الشعوب الاخرى ـ اليونان، الفرس، الرومان.... الخ.

وفي أغلب المناطق (على الاقل في المدن) كان السكان مختلطين عرقياً ويتكلم أكثريتهم بلغتين، حيث أن ثقافات هذه الشعوب كانت متقاربة ومتداخلة الى أبعد حد. وسيجد القارىء الكريم في بعض فصول هذا الكتاب، كيف أن بعض المؤلفين والكتّاب السريان كتبوا أعمالهم باليونانية، في حين أن عدداً كبيراً من الكتّاب ألفوّا باللغة السريانية.... الخ. وقد لعبت مسائل وعي الرابطة السياسية والثقافية دوراً كبيراً في العهود التاريخية القديمة وفي المراحل المبكرة من العصر الوسيط، أكثر من مسألة الوحدة اللغوية. ولهذا بالذات نجد أنّ السكان الاغريق الذين استقروا في القسم الشرقي من الامبراطورية الرومانية (ولاحقاً في نطاق الامبراطورية البيزنطية) أطلقوا على أنفسهم اسم «الروميين»، «الروم»، وكذلك أطلقت عليهم الشعوب المجاورة التسمية ذاتها.

وضمن الظروف المتعددة التي مرَّت بها المنطقة أصبحت الثقافة هي العنصر الأساسي، الذي وَحَّد السريان وميّزهم عن الشعوب المجاورة. ويقصد بالثقافة هنا ذلك المفهوم الخاص، الذي كان يعني في ذلك الحين الخصوصية الدينية، حيث أن الثقافة كانت تحتوي على المؤلفات الدينية بالدرجة الأولى، ومن هنا يأتي تقاربهما (مفهوم الثقافة والدين) الى درجة التطابق والتداخل. فالمسيحية انتشرت بسرعة كبيرة في القرون الأولى من العصر الجديد (عصر الميلاد) ولاسيما في سورية التي اعتنقت هذا الدين الجديد بصورة فورية. وقد كانت الدعوة المسيحية والمواعظ والكرازات تلقى منذ البداية باللغة الآرامية (وقد كتبت بعض النصوص والتعاليم والرسائل المسيحية الأولى بالآرامية)، ممّا جعل المسيحية تنتشر أكثر فأكثر في الاوساط الشعبية، وبما أن عدداً هائلاً من

النصوص المسيحية قد دون بالارامية الشرقية (السريانية)، فقد منحها ذلك شهرة عظيمة وأكسبها عمقاً ورسوخاً لا يُضاهى. فقد تطورت الآرامية الشرقية (السريانية) الى لغة مزدهرة عظم شأنها بعد أن أصبحت لغة الدين، والآداب المسيحية المختلفة. وفي الوقت نفسه لعبت اللغة المذكورة بتحولّها الى لغة كتابية دينية ـ رسمية دوراً عظيماً في رفع المستوى الثقافي وفي تثبيت دعائم الوحدة الاثنية لهذا الشعب وتوطيدها.

والواقع فإنّ هناك وضعاً غير واضح ويتميّز بتعقيد كبير ونعني به التأثير المتبادل بين مجموعة من العوامل: الأثنية، واللغوية، والسياسية والايديولوجية (الدينية)، التي لعبت أدواراً مهمة ومتشابكة في ارتقاء الكتابة السريانية ونموّها. فقد كان السريان يكتبون على نمطين أو نموذجين، هما النموذج السرياني اليعقوبي والنموذج السرياني النسطوري، اللذان تكوّنا نتيجة للصراع الكنسي ـ المذهبي الحاصل في القرن الخامس الميلادي، عندما تفرع عن المسيحية الارثوذكسية، أولاً النساطرة، ثم تلاهم المونوفيزيون. ولم تكن اللهجات الخاصة، ولا المنشأ الاقليمي للنص السرياني، هي الاساسية في استعماله وفق هذا النموذج أو ذاك، وانما الانتماء المذهبي لواضع النص ومؤلفه كان العامل الحاسم في ذلك التمييز والفصل. وكانت السريانية في البداية تعود الى التوزع الجغرافي للسريان في الامبراطورية الرومانية وامبراطورية البارثيين، فانقسمت هذه اللغة من حيث اللفظ والخط إلى: سريانية شرقية يتكلمها ويكتبها السريان المستوطنون في البلدان الواقعة تحت الهيمنة البارثية (الفارسية) ومنها امتدت الى الشرق الاقصى (الصين والهند)، أما السريانية الغربية فهي لغة السريان المستوطنين في البلدان التي كانت تحت الهيمنة الرومانية ونعني بها بلدان سورية وفلسطين وآسيا الصغرى.

وفي الحقيقة، فانه عندما لا يمتلك موضوع البحث حدوداً واضحة المعالم ويتسّم في الوقت ذاته بعدد كبير من الخيوط التي تربطه بفروع علمية أخرى، فان مهمة العالم تصبح صعبة ومعقدة للغاية. لكن هذه التعقيدات والمصاعب العلمية الكثيرة تصبح قابلة للتذليل عند اختصاصية كبيرة مثل بيغوليفسكايا، التي جمعت بأناة وصبر عدداً هائلاً من المعلومات والحقائق، مع معرفة عميقة بكمية

ضخمة من المصادر المتعددة، المدّونة بمختلف اللغات، بحيث مكّنتها من اجراء عدد كبير من البحوث والدراسات المستقلة في جميع مجالات هذه المشكلات ونواحيها، ومن ثم التوصل الى حلول موضوعية ـ منطقية للمسألة العلمية التي تصدّت اليها.

ومن المؤسف، أن بيغوليفسكايا لم تتمكن من اتمام كتابها حسب الخطوط الأولية التي وضع على أساسها، حيث أن عدداً من الأقسام بقي دون كتابة، ولم تتح لها الحياة فرصة انجازها.

ولهذا لابد من أن تضم المقدمة عرضاً لأهداف البحث وموضوعه الرئيس. أما مصطلح «سريانية» فانه يستخدم في هذا المؤلف حسب التقليد المتبع منذ مدة طويلة، ويقصد به اللغة والثقافات، التي سادت في القرون الوسطى (بدءاً من القرنين الثاني والثالث للميلاد) في أراضي الشرق الادنى ومناطقه، وعلى الأخص في سورية، وشمال ما بين النهرين، وتتجلى، في آداب رفيعة، غنية، ازدهرت منذ القرن الميلادي الرابع وحتى القرنين السادس عشر والسابع عشر.

أما بالنسبة للمؤلفات الأكثر قدماً وأبعد عهداً (ما قبل المسيحية) في الآداب المذكورة فإنه لم يعثر عليها وانما يستدل على بعض معالمها العامة من خلال ما وصل من أعمال ولوحات رومانية ـ بيزنطية ومن خلال بعض المؤلفات المتأخرة، التي ظهرت في مراحل تاريخية لاحقة. فاللغة السريانية هي عبارة عن لهجة ظهرت في احدى مراحل نمو اللغة الآرامية وتطورها، أما في الوقت الحاضر فالسريانية التقليدية (الاصلية ـ الاولى) تستخدم كلغة طقسية ـ كنسية للمونوفيزية والنسطورية في كنائس الشرق الادنى (الى جانب اللغة العربية). ورغم استمرارية الخطوط والتراكيب السريانية الاولى، الاّ أن السريانية المعاصرة تختلف عنها من خلال التغيرات الكبيرة في اللفظ وتأثرها بالظروف وباللغات المجاورة.

لقد لعب السريان والثقافة السريانية دوراً عظيماً للغاية في القرون الوسطى على نطاق التاريخ الحضاري العالمي. فقد سبق لنا وأن أشرنا الى أن السريان كانوا موزعين سياسياً بين بيزنطة وايران (فارس) أي بين الغرب

والشرق، ولكنهم من الناحية الثقافية لعبوا دور الحلقة الرابطة بين ثقافتين عالميتين هامتين جداً في ذلك العهد. وقد تنامى هذا الدور وتعاظم شأنه بشكل خاص في القرنين السابع والثامن للميلاد عندما حدث التصادم الثقافي ـ الديني (بعد نشوء الخلافة العربية وانتشار الاسلام) بين القوتين الأعظم ـ الغرب (المسيحي) والشرق (الاسلامي)، وتصارع نظامين أيديولوجيين، اعتبر كل واحد منهما أنه هو الذي يمثل الحق والحقيقة، أما الآخر فيمثل الباطل والزيف، وكان التبادل الثقافي والاتصالات الثقافية بين الجانبين تمرّ في أحلك الظروف والأحوال. ففي هذه الظروف كان السريان، يعيشون في العالم الاسلامي، لكنهم التزموا الايديولوجيا المسيحية، وبرزوا كوسطاء مهميّن جداً لنقل المعلومات والأنباء العلمية والقيم الثقافية وتبادلها بين الغرب والشرق. فقد أطْلَعَ السريانِ اخوانهم العرب على تراث العلوم القديمة ـ على مؤلفات أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأبقراط. ومن خلال النقل والترجمة العربية حصراً ولا سيما في ميدان الشروحات المبدعة المهمة استطاعت أوروبا أن تطلّع في القرون الوسطى على انتاج هؤلاء الفلاسفة والعلماء. لقد تمكّن السريان من ايصال المسيحية الى حدود الصين والهند، أما في الشرق الادنى وبيزنطة فقد انتشرت الافكار والعقائد المانوية، التي لعبت دوراً هاماً في الصراع الاجتماعي في المراحل المبكرة من القرون الوسطى. وفي نشاطهم التوسطي لم يكن السريان مجرد حلقة ناقلة لثقافات الآخرين، بل كانوا عنصر إبداع حقيقي. ولقد حملوا اسهامهم الحضاري، المهم جداً في معالجة تلك الآراء والعلوم وتطويرها، الأمر الذي ميز بحق دور الثقافة السريانية في دراسة تاريخ الثقافة الانسانية بشكل عام.

لقد وضعت نينا بيغوليفسكايا في مؤلفها (ثقافة السريان في القرون الوسطى) نصب عينيها هدفاً يتمثل في الاحاطة الشمولية بمختلف عناصر الحياة الروحية للسريان وثقافتهم الغنيّة، واظهار الدور المبدئي ـ الأساسي لهذه الثقافة في التاريخ الحضاري العالمي. وهي تنظر الى الثقافة على أنها ليست مجرد تجميع آلي أو تطور متزامن للأدب والتاريخ، والدين، والعلم. . . الخ، وانما كحصيلة موحدة منصهرة في بوتقة حيّة للمعارف والآراء، وللايديولوجيا

والأخلاق، أي كنظام متكامل للعقيدة ومعايير السلوك. ولهذا فان بيغوليفسكايا لم تقصر اهتمامها على دراسة الانجازات العلمية، والأعمال الأدبية الجليلة، أو على تعداد روائع الثقافة السريانية، بل ركزت اهتمامها الكبير على دراسة نظام التعليم بصورة كليّة، والذي يتضمن حتماً مدى انتشار المتعلمين، ومستوى التربية والتعليم، وحجم معارف الانسان السرياني المتعلم، أي بمعنى آخر أنها أولت عناية كبيرة لمسائل واشكالات، يصعب تحديد اجابات قاطعة جامعة عليها، عندما يجري الحديث عن المجتمع القروسطي (مجتمع القرون الوسطى). لقد ركزت الباحثة بيغوليفسكايا جلَّ اهتمامها على دراسة الحياة الروحية عند السريان وبشكل خاص على الايديولوجيا الدينية، التي حاولت تحليل عناصرها ومؤثراتها المختلفة من منطلقات ماديّة واضحة (من التفسير المادي للتاريخ ـ المترجم).

ونظراً لكون الباحثة بيغوليفسكا يا فَكرَّتْ بموضوع بحثها مدة طويلة، والذي كان يشكل محور اهتماماتها وأنشطتها العلمية على مدى سنين عديدة، فانها لم تجد ثمة ضرورة في وضع مسودات أو ملاحظات مسبقة قبل الشروع في كتابة هذا البحث الكبير. وقد بقيت المواد المعدة لبعض أقسام البحث دون كتابة ودون أن تدخل في سياق النص، حيث حددّت المؤلفة نفسها بمجموعة منتقاة من المصادر والمراجع (فمن الواضح، أن المصادر الأساسية للبحث بقيت في ذاكرة المؤلفة التي اقتصرت على تدوين المراجع الاضافية، وبعض الاعمال والأبحاث الصغيرة) تتألف من مقالتين الى ثلاث مقالات أو كتب، ارتأت أنها ضرورية لهذا القسم أو ذاك. وقد صعّب هذا الاسلوب الوضع الى حد كبير عند اعداد هذا الكتاب للنشر والطباعة.

أما عن مخطط الكتاب فاننا مضطرون للتحدث بصورة تقريبية، افتراضية. ونجد ملامح كثيرة لعدم وجود المواد الكافية لدراسة بعض أقسام الكتاب وتحليلها كما تصورتها المؤلفة فعلاً. فمثلاً أن الأطروحات والأفكار الواردة تحت عنوان «مساهمة السريان في الثقافة العالمية» المنشورة في الصفحة ٢٢٩ ـ ٢٣٠ (من النص الروسي ـ المترجم) لا تتناسب بشكل كامل مع الأفكار المذكورة: فقد وضعت تلك الافكار في سنة ١٩٦٥، أما في أثناء عملية كتابة

مخطط البحث فقد تغيرت وتبدلت حيث أن هذه الافكار تطرح فقط حجم المادة العلمية التي كانت بيغوليفسكايا تنوي ادخالها في البحث وكان من المفترض أن يتألف العمل من ثلاثة فصول كبيرة، هي:

ـ الفصل الاول ـ «التعليم السرياني في القرون الوسطى، العلم عند السريان». ويتضمن النقاط الثالثة والخامسة والثانية عشرة من الاطروحات، مع أنها لا تناقش بصورة كاملة مضمون الاطروحتين الثالثة والثانية عشرة. في هذا الفصل يدرس أسلوب توصيل المعارف ونظام التعليم وتحديد درجاته وحدوده، ومجالات العلوم التي تدرّس وحجم المعلومات والمعارف المعطاة للدارسين. وتسمح هذه المعطيات بأخذ تصور جيد عن مستوى الثقافة ودرجة انتشارها في «عمق» السريان أنفسهم.

وقد استهلت بيغوليفسكايا دراستها للنظام التعليمي السرياني بدءاً من المرحلة الأدنى في التعليم ـ المرحلة المتمثلة بتعليم أسس القراءة والكتابة، حيث أولت اهتمامها الخاص لأكاديمية نصيبين ـ الجامعة التي اشتهرت في القرون الوسطى، والتي حافظت على النظام الجامعي المبكر، ونقصد به «قواعد وأنظمة أكاديمية نصيبين». ويرسم هذا النظام الداخلي لوحة حية لحياة الأكاديمية: أخلاقيات الطلبة والمدرسين، وطبيعة ونوعية التعليم ولائحة العلوم المقرر تدريسها، وفي هذا النظام الداخلي يشار حتى الى التمردات والاضرابات الطلابية من أجل اصلاح التعليم العالي.

ومع أن هذا التعليم في جميع مراحله، بدءاً من المرحلة الابتدائية وحتى الدراسة العليا حمل الصفة الدينية (اللاهوتية) وكان تحت اشراف الكنيسة، الا أنه مع ذلك يتضمن علوماً روحية ووضعية في آن واحد، حيث كانت هذه المعارف ضرورية سواء للمحافظة على التقليد الكنسي، أو على المصالح الاجتماعية ـ الاقتصادية (الانتاجية) للسريان. لقد نمى التعليم وازدهر لخدمة المسائل الدينية ـ الروحية قبل كل شيء، ولكنه كان ضرورياً أيضاً للصناعات الحرفية المختلفة، وللقيام بالأعمال والأنشطة التجارية. فالضرورة الانتاجية ـ الاقتصادية أدت الى نمو المعارف الثقافية المعقدة وانتشارها: السيميائية (الكيمياء ـ الخيميا)، الجغرافية والفلكية، ناهيك عن العلوم والمعارف الطبية.

وتأتي أهمية التعلم السرياني من خلال الربط العضوي بين العلوم الوضعية، والعلوم الدينية، التي ركزت على مسائل اشكالية مثل طبيعة المسيح، والمجادلات اللاهوتية بين المذاهب المسيحية النسطورية والمونوفيزية، التي حددّت أساساً مجمل الحركة الثقافية في ذلك الحين، بل انها كانت تحمل في أحشائها البذور المستقبلية لهذه الحركة.

وقد تابعت بيغوليفسكايا بالتفصيل منجزات العلوم السريانية في فروع الطب والفلسفة والجغرافية والكون (الفلك)، والكيمياء والزراعة، ولاسيما أنشطة برديصان وسرجيوس ـ الرأسعيني وحنين بن اسحق وميخائيل السرياني. كما أولت اهتماماً خاصاً لنشاط الترجمة عند السريان الذي ربط العلوم القديمة بعلوم القرون الوسطى، التي ازدهرت لدى العرب والهنود والفرس.... الخ، حيث لعبت هذه الترجمات دوراً فعالاً في انتقال المعارف والأفكار بين كثير من الشعوب، من أرمينيا وحتى الحبشة، ومن مصر حتى الصين.

ويتضمن الفصل الثاني «السريان، فارس والامبراطورية» البندين السادس والسابع من الاطروحات. وفيه تناقش المؤلفة بالتفصيل حياة السريان في الشرق الادنى: العلاقة المتبادلة بينهم وبين بقية الشعوب القاطنة في هذه المنطقة، وتتابع أشكال التبادل المعرفي وأساليب الحوار بين الثقافات السريانية واليونانية والفارسية، وتدرس بدقّة أوضاعهم الاقتصادية والسياسية، ومدى اسهامهم في الحياة السياسية في المنطقة وعلى صعيد التجارية الدولية. وقد ركزت الباحثة كثيراً من اهتمامها على مسائل الايديولوجيا: وضع الأيديولوجيا في الدولة، النشوء التدريجي لديانات الدولة، التأثيرات المتبادلة بين الزرادشتية والمسيحية، وكذلك العوامل السياسية لانتشار مختلف الطوائف والتيارات والمذاهب المسيحية، كالنسطورية والمونوفيزية وغيرهما. وتدرس بيغوليفسكايا بصورة مفصلة مجمل هذا المشهد المعقد، الذي يعكس تشابكاً هائلاً في المسائل السياسية والايديولوجية، ويشكل في الوقت نفسه الواقع العياني لحياة السريان الثقافية في الشرق الادنى.

في القرون الأولى التي أعقبت ظهور المسيحية سيطر الفكر العقيدي الأصولي. وفي المراحل الأولى من تطور هذه الديانة تواكبت الأفكار والآراء

التبشيرية ـ الكلامية بهيمنة النظرية الفلسفية ـ الرب ـ اللوغوس «في البدء كان الكلمة»، فربطت بذلك المسيحية مع الأفكار الاغريقية القديمة، ومع التراث الثقافي الهيلليني، والتي تستند على مبدأ أن اللوغوس (الكلمة) يجسد وحدة الإله والانسان معاً. وقد تكوَّن التعليم اللاهوتي ما بين القرنين الرابع والخامس للميلاد نتيجة للمجادلات الحامية حول الطبيعة المزدوجة للمسيح ـ «الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية»، (اللاهوتية والناسوتية). وقد مرت المسيحية هنا بطورين أساسيين، يتمثل أولهما في إرساء الأسس اللاهوتية ـ العقيدية للدين المسيحي، وكان من أبرز معالمه، الصراع ضد الآريوسية(*-١)، في حين أن الطور الثاني تميز بالمجادلات العنيفة، والنقاشات الحامية بين النساطرة والمونوفيزيين(*-٢) والخلقيدونيين(*-٣) حول طبيعة يسوع المسيح وأمه مريم ومفهوم «التجسد» و«اللوغوس»... الخ.

وقد أصبحت سورية في تلك الآونة ميداناً للمجادلات العقائدية الحامية. والسبب في ذلك أنه في سورية بالذات وقبل أي بلد آخر انتشرت المسيحية وازدهرت. فقد اعتُرف بالمسيحية هنا للمرة الاولى ديانة رسمية للدولة. الى جانب ذلك، فقد كانت سورية تقع على الطرف الشرقي الاقصى للامبراطورية البيزنطية، متجاورة مع الامبراطورية الفارسية، ولهذا فقد تأثرت

(* ـ ١) الأريوسية نسبة الى آريوس الكاهن المصري المولود سنة ٢٥٦م (من أصل ليبي)، والذي كان يقول: ان اللّه واحد غير مولود، لا يشاركه أحدٌ أو شيء في ذاته. وكل ما كان خارجاً عن اللّه الأحد انما هو مخلوق من لا شيء بارادة الله ومشيئته. أما «الكلمة» (اللوغوس) فهو وسط بين الله والعالم. وهو غير أزلي ولا قديم، بل كانت مدّة لم يكن فيها «الكلمة» موجوداً. وعموماً أنكر آريوس الجوهر الإلهي في المسيح وتصوره انساناً محضاً «مخلوقاً» و «مولوداً». ولذلك أجمع الآباء في «نيقية» عام ٣٢٥م على تكفيره، وعلى الاقرار بأن المسيح إله، وإنه «حُمُوسيس» أي متساوٍ مع الأب (الربّ) في الذات والجوهر.

(* ـ ٢) الكنائس المونوفيزية تقول إنّ للسيد المسيح طبيعة واحدة، أي أن يسوع المسيح إله كامل وانسان كامل بآن واحد. فالألوهية والبشرية تكوّنان طبيعة واحدة تتجسد في المسيح يسوع.

(* ـ ٣) الخلقيدونيون، نسبة الى المجمع الخلقيدوني المنعقد عام ٤٥١م، الذين احتدمت بينهم المجادلات حول «طبيعة» يسوع المسيح، وتقرّر فيه أن «للمخلِّص» طبيعتين متميزتين (لاهوتية وناسوتية)، متحدتين كل الاتحاد، ولكنهما غير مختلطتين أو ممتزجتين.

سورية قبل غيرها بالعقائد الثنوية، الآتية من هناك (الزرادشتية، والمانوية) وبالعقيدة الجبرية أيضاً. فكان على أيديولوجي المسيحية السريانية أن ينافحوا عن مرتكزات عقيدتهم، القائمة على الاقرار بوجود الطبيعة البشرية في شخص يسوع المسيح (ضد الثنويّة، التي تفصل فصلاً مطلقاً بين الطبيعتين البشرية والإلهية المتحدتين في المسيح بحيث تلغي إحداهما لصالح الأخرى) من جهة، وعلى التأكيد على مبدأ حرية الارادة البشرية، المتمثلة في السلطة على قوى الطبيعة من جهة ثانية (ضد الجبرية). وقد ترافق الجدال العقائدي ـ اللاهوتي المحتدم فيما بين القرنين الرابع والسادس للميلاد بصراع سياسي وصراعات اجتماعية ـ اقتصادية جرت في بيزنطة. وفي بداية القرن الميلادي الخامس قويت وتميزت أوضاع منطقتين هامتين جداً من تلك الامبراطورية، ونعني بهما مصر وسورية، ونظراً لامتلاك هاتين المنطقتين درجة متقاربة من الامكانيات والقدرات الاقتصادية، فقد تنافستا بينهما منافسة قوية لكسب قصب السبق في سوق الامبراطورية الهائل ـ في القسطنطينية. وقد انعكس هذا التنافس الى حد ما في الخلافات والانشقاقات، التي حصلت بين مدرستي الاسكندرية وانطاكية اللاهوتيتين. وقد اختلفت هاتان المدرستان في أسلوب التأويل، وتفسير الكتاب المقدس، أما الأسس الفلسفية لاختلافهما فانها تقوم على تقليدين، تعود بدايتهما الى فلسفة أفلاطون (مدرسة الاسكندرية) والى فلسفة أرسطو (مدرسة أنطاكية)(*-٤).

وقد أدى تنامي دور الاوساط التجارية السورية في القسطنطينية، وتعاظم تأثيرها بين النخبة البيزنطية العليا وكذلك بين التجار الصغار ـ الوسطاء، الى ترسيم اللاهوتي الانطاكي نسطور (نسطوريوس) في سنة ٤٢٨م بطريركاً لعاصمة الامبراطورية (البيزنطية). وقد كانت لدى نسطوريوس موهبة الخطابة والتأثير الفعال على مستمعيه فاستفاد من ذلك في نشر أفكار مدرسة

(* ـ ٤) يتجلّى الخلاف بين مدرسة الاسكندرية ومدرسة انطاكية في مسألتين أساسيتين هما، تفسير الكتاب المقدّس وطريقة تصوّر تجسّد اللوغوس (الكلمة) في المسيح والتعبير عنها. وبشكل عام، تصدّى علماء انطاكية الى التأويل الرمزي أو المجازي للكتاب المقدّس وتمسكوا بالتفسير الظاهري الحرْفي للنص.

أنطاكية اللاهوتية وتفاسيرها المختلفة، واندفع في هذا المجال الى أقصى حد، بحيث أصبحت تأويلاته وآراؤه لا تنسجم مع التوجهات الاصولية المسيحية، التي وُضِعت نقاطها الاساسية في مجمع «نيقية» سنة ٣٢٥م تحت عنوان «رمز الايمان»، ثم أضيفت اليها مبادىء أخرى ومقررات جديدة اتخذت شكلها النهائي في الثلث الاخير من القرن الرابع للميلاد(*٥).

وطبقاً لآراء نسطوريوس فان «للمسيح طبيعتين»، طبيعة إلهية، وأخرى بشرية، وأن العذراء مريم قد ولدت المسيح بطبيعته الانسانية فقط، وهو الذي تألّم على الصليب. وقد شدد نسطوريوس على تمييز الطبيعتين في اللوغوس (الكلمة) وصولاً الى درجة المبالغة في الفصل بينهما. وحسب تأويلاته كان هناك مسيحان: مسيح إلهي ومسيح بشري، واحد قبل التجسد وآخر بعده، وقد ربط بينهما اتحاد أدبي بسيط.

وقد عُدَّ هذا التفسير مخالفاً لمبادىء «الايمان» «رمز الايمان» التي أُقِرّت في مجمع «نيقية». ومن أتباع نسطوريوس الكاهن القسطنطيني «أنسطاس»، الذي قال في احدى عظاته «لا يجوز أن تُدعى مريم العذراء أمّ الله» بل هي «أم يسوع لا غير». ولما سُئل نسطور عن رأيه فيما قال أنسطاس أبدى تأييده وموقفه الموافق، فطلب منه أسقف الاسكندرية (كيرلُس) أن يرجع عن قوله، لكن نسطور أبى وامتنع عن العودة عما قال وأقرَّ به من قبل. فرفع الأمر الى بابا روما الذي عقد مجمعاً طارئاً سنة ٤٣٠ أعلن فيه صحة موقف كيرلُس وهرطقة نسطور. وبناء على تفويض بابوي وجه الأسقف كيرلُس إلى نسطور رسالة طويلة تتضمن اثني عشر حرماً لتبيان «الايمان الصحيح» فتمسك نسطور بموقفه طالباً عقد مجمع خاص لهذه المسألة. وكان هذا المجمع المسكوني الثالث (أفسس سنة ٤٣١م) وقد ترأسّه كيرلُس نفسه، وبالاضافة الى الحكم ضد

(* ـ ٥) عُقدت في الواقع ثلاثة مجامع مسكونية من قبل رؤساء الكنيسة الغربية في كل من: نيقية (EZNIK يزنيك الحالية) عام ٣٢٥م، والقسطنطينية عام ٣٨١م، وافسس (EPHSUS) عام٤٣١م. تقررت بها المبادىء الرئيسة لقانون الايمان المسيحي، وتبنَت الكتب التبشيرية التي تأخذ بها الكنائس التي ضمّتها هذه المجامع. وكذلك المقالات والردود الدفاعية عن الدين المسيحي، التي أقرتها هذه المجامع متحدَة.

موقف نسطوريوس، أراد كيرلُس أن يفرض صيغة التفسير والمبادىء الايمانية، المستعملة في كنيسة الاسكندرية. وقد قرر المجمع المبادىء النهاية للعقيدة المسيحية، وأكد أمومة مريم الإلهية. ولكن يوحنا أسقف انطاكية كان هو الآخر شديد المعارضة للصيغة التي يستعملها القديس كيرلس (ولم تتم المصالحة بين كرسي الاسكندرية وكرسي انطاكية الا بعد مجمع أفسس سنة ٤٣٣ ـ المترجم).

ان مدرسة الاسكندرية ممثلة بالقديس كيرلُس كانت تستعمل لاثبات وحدة اللوغوس (الكلمة) المتجسد (أو الاقنوم) كلمة فوزيس (physis) أي «طبيعة»، فكانت تقول: ليس في المسيح إلّا طبيعة واحدة للّوغوس (الكلمة) المتجسد.

أما مدرسة أنطاكية ممثلة باللاهوتي نسطور فكانت تؤكد «أن في المسيح طبيعتين»، فهناك طبيعة إلهية للافعال الإلهية، وطبيعة بشرية للأفعال البشرية، وهما منفصلتان عن بعضهما، وأنَّ هذا التفريق والتمييز بين الطبيعتين أمرٌ موضوعي (كما يقول نسطور وأتباعه)، لأنه موجودٌ في الواقع فعلاً. ويرد كيرلُس مؤكداً، أنَّ هذا الاختلاف بين الطبيعتين مسألة فكرية، رمزية لانه بعد اتحاد الطبيعتين، بعد التجسد في اللوغوس (الكلمة) يجب التحدث عن طبيعة واحدة موحدة، أي عن مسيح واحد وحيد(* ـ ٦)

وكما أسلفنا من قبل فقد حكم مجمع أفسس ضد نسطور وآرائه وتأويلاته، كما قرر حرمانه وتوجيه اللعنة الكنسية إليه بعد تجريده من ألقابه وصفاته اللاهوتية ـ الكنسية، ونفيه إلى خارج العاصمة (في البداية الى البتراء،

(* ـ ٦) عُقد مجمعٌ آخر في افسس أيضا سنة ٤٣٣م لاقرار الصيغة التصالحية بين يوحنّا أسقف انطاكية وكيرلُس (قيرلُس) اسقف الاسكندرية، التي قبلها الجانبان على النحو التالي: «إنَّ ربنا يسوع المسيح، ابن الله الواحد، إله كامل وانسان كامل، مركب من نفس عاقلة ومن جسد، وهو بحسب لاهوته مولود من الاب قبل العالم، وبحسب ناسوته مولود في الازمنة الاخيرة لاجل خلاصنا، من مريم العذراء، مساوٍ للآب في الجوهر من حيث لاهوته، ومساوٍ لنا من حيث ناسوته. وفي اتحاد الطبيعتين نعترف برب واحد، مسيح واحد، ابن واحد، وبناء على ذلك نعترف أن العذراء المباركة هي أمّ اللّه، لان لوغوس (كلمة) الله تجسّد وصار إنسانا».

ـ انظر: المسيحية والحضارة العربية للاب الدكتور جورج شحاته قنواتي. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بدون تاريخ)، ص٣٠ ـ المُعرِّب.

وبعدها إلى إحدى الواحات المصرية النائية). وقد عمل أعداء نسطور على إزالة آرائه وتفسيراته اللاهوتية وعلى اجتثاث أصولها ومصادرها الفكرية، المتمثلة في تعاليم أعلام المدرسة الانطاكية أمثال ثيودورس المصيصي وديودوروس الطرسوسي. وقد كانت مؤلفات ثيودورس (معلم المعلمين ومفسر المفسرين) موجهة بالدرجة الاولى ضد تأثير الثنائية والجبرية، وقد اشتهرت على الخصوص بين الفلاسفة، الذين عاشوا في أقصى الامبراطورية البيزنطية. وقد ترجمت أعماله الى السريانية، والفارسية والأرمنية.

وقد كان في مدرسة الرها اللاهوتية مجموعة كاملة من المترجمين باشراف الترجمان الشهير «هيبا»، الذي قام وزملاؤه بترجمة مؤلفات ثيودورس إلى السريانية، بعد أن عكفوا على درسها وتمحيصها. ولهذا فقد تعرضت تلك المؤلفات بالذات (التي عدت معادية لآراء وتعاليم كيرلُس) إلى الملاحقة كما لاقى المصير نفسه من عملَ على نشرها أو ترجمتها. وأفنيت بذلك مدرسة الرها، فهرب جزء من معلميها وتلامذتها الى بلاد فارس، حيث نظموا مدرسة جديدة في نصيبين الحدودية. وقد أطلق على أتباع نسطور، الذين كانوا يتمتعون بمركز قوي في فارس اسم «المدرسة الفارسية». وكان أن بلغ من قوة تأثير الدعاة النساطرة في ايران، أن تحولت الكنيسة المسيحية الايرانية الى المذهب النسطوري. وقد ضمت مدرسة نصيبين النسطورية تحت لوائها المعارضة السياسية، المناوئة للامبراطورية البيزنطية، فلقيت هذه المعارضة كل الدعم والتأييد في إيران. أما السريان الاثرياء، الحاذقون، الذين احترفوا التجارة منذ أقدم العهود، واشتهروا بصناعاتهم الحرفية العريقة، فقد حرموا من الاستفادة من أسواق القسطنطينية وكذلك من دعمها السياسي ـ الديني، ولهذا تمددوا نحو الشرق ـ باتجاه آسيا الوسطى، ومنغوليا والصين. ولقد أدّى الكفاح الضاري ضد المانوية (الثنوية) والجبرية في الشرق إلى ظهور النسطورية، لكن الملاحقة العنيفة لهذا المذهب نتج عنها ظهور قوة مذهبية أعظم وأكثر تنظيماً من النسطورية، هي المونوفيزية (MONOPHSITES). وقد كان لهذه الحركة قوة كبيرة منذ بداية نشوئها لأنّها قامت تحت اشراف ودعم مباشرين من الكنيسة المهيمنة، كنيسة السلطات الرسمية الحاكمة، في حين تم القضاء على أعدائها

ومعارضيها باسم الانتماء الى النسطورية أو تأييدهم لارائها وتأويلاتها المرفوضة رسمياً. لكن المونوفيزية انطوت على مخاطر بالنسبة لبيزنطة أكبر بكثير من النسطورية. فالصراع مع النسطورية لم يَطُلْ أكثر من عشرين عاماً، في حين أن معركة الكنيسة البيزنطية ضد المونوفيزية استمرت أكثر من مئتي عام (٤٥١ - ٦٨٠م)، واضطرت الكنيسة البيزنطية في الفترة الواقعة ما بين القرنين الخامس والسابع أن تعقد بعض المساومات، وتقدم بعض التنازلات للكنيسة المونوفيزية. فالمونوفيزية حطمت من الناحية اللاهوتية وحدة بيزنطة، حيث فصلت عنها أطرافها الشرقية - الأرمن، الأقباط، الحبشيين، السريان، لتسهل بذلك الفتوحات العربية - الاسلامية التي طالت تلك المناطق بعد فترة غير بعيدة.

وقد وضع حجر الأساس اللاهوتي للمذهب المونوفيزي (الطبيعة الواحدة) رئيس أديرة القسطنطينية «أوتيخا»، الذي كان من أنصار مدرسة الاسكندرية اللاهوتية(*-٧)

وقد نفى أوتيخا نفياً مطلقاً الطبيعة المزدوجة للمسيح مؤكداً أنّه لم يَعُدْ في المسيح بعد التجسد سوى طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية، بينما ذابت الطبيعة البشرية وتلاشت في الطبيعة الإلهية، وقد دعا تبعاً لذلك الى عبادة الطبيعة الواحدة «الإله - الكلمة»، التي تتجسد في المسيح. وبناء على ما تقدم، فقد أطلق على أنصار هذا الاتجاه اسم أصحاب الطبيعة الواحدة (أو اليعاقبة) - الطبيعة الإلهية.

وبغية محاربة الحركات والاتجاهات الهرطقية (كما أُطلق عليها في ذلك الحين) وكذلك لمعالجة الانقسامات الكنسية عُقد مجمع شامل في «خلقيدونية» (مدينة قبالة القسطنطينية، على الشاطىء الشرقي) سنة ٤٥١م. وكان هذا المجمع المسكوني الرابع الموجه (كما ورد في جدول أعماله) ضد الارتدادات الدينية - الايمانية التالية: ضد الذين يفصلون بين الطبيعتين المتحدتين في

(* - ٧) وكان معروفاً باعجابه الشديد بآراء كيرلُس (قيرلُس) والتمسك بحرفية تصريحاته دون ان يفهمها تماماً.

- انظر: المسيحية والحضارة العربية للاب الدكتور جورج شحاته قنواتي، - المعرِّب.

اللوغـوس (الكلمة)، ضد الذين يقولون بأن المسيح قد تألم على الصليب، وضد أولئك الذين يفترضون امتزاج الطبيعتين، وضد من يعتقدون أن المسيح تجسيد للإلـه فقط، نافين عنـه طبيعتـه البشرية، وكـذلك ضد من يقرون بالطبيعتين للمسيح قبل اتحادهما، وأما بعد الاتحاد فلا يعترفون إلّا بطبيعة واحدة.

وقد وضعت أسس الأُصولية المسيحية ومبادئها في المقررات التي اتخذها المجمع والتي ترتكز عموماً على الاقرار بأن يسوع المسيح، ابن الله، مركّب من طبيعتين متجسدتين برب واحد، مسيح واحد، وأن لوغوس (كلمة) الله تجسَّدَ وصار إنساناً. ولكن قوانين الايمان، التي أقرّها مجمع خلقيدونية لم يُعْتَرَف بها في سورية، ولا في مصر، ولا في أرمينيا. وخلافاً للنسطورية فقد اعتنقت المونوفيزية (مبدأ الطبيعة الواحدة) مجموعة من الأقوام والشعوب ولم يعتنقها شعب معين فحسب، وصـارت المعتقـدات الخـلافية بالنسبة إليها رمزاً للكفاح من أجل استقـلاليتهـا القومية، وكانت في الواقع حجة ومسوغاً للمواقف والتحركات المعادية للسلطات الرسمية المسيطرة. وفي سياساتها المتبعة في الشرق كان على السلطة البيزنـطية المـركـزية، أن تأخـذ بعـين الاعتار آراء أنصار المونوفيزية وتصوراتهم كي تضمن الحدود المعقولة من الاستقرار السياسي والاجتماعي في هذه المنطقة. وقد قويت شوكة المونوفيزية وتوطدت دعائمها في أواسط القرن السـادس للميلاد بفضل النشاط الكبير الذي قام به الحبر السرياني المعروف - مار يعقوب البرادعي -، والذي ابتدأ حياته اللاهوتية راهباً، متنسكاً تحلى بأجمل الفضائل المسيحية الى أن رُسم مطراناً للرّها. ثم قام بعد ذلك (بتفويض من البطريرك) بترسيم عدد كبير من الأساقفة والقساوسة(*- ٨). ونسبة اليه أصبح

(* - ٨) يذكـر الاب أغنـاطيوس أفرام الاول برصوم، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق في كتابه «اللؤلؤ المنثور»، أن مار يعقوب البرادعي رُسم بطلب من الحارث بن جبلة الغسّـاني ملك العرب وأمر القيصرة ثاودورة، مطراناً للرها وبلاد الشام وآسيا الصغرى، وأنه طفق يطوف متنكراً بلاد الشام وأرمينية وقبـادوقية وقيليقية، وايسورية وبمفيلية ولوقانيا ولوقية وفروجية وقارية واسيا الصغرى وجزائر قبرص ورودس وخيو ومدللّي، وما بين النهرين وفارس والاسكندرية مرشداً الارثوذكسيين ومشجعـا اياهم... ورسم هم سبعة وعشرين أسقفا، وشمامسة وقسوسا بلغ عددهم بضعة

المونوفيزيون السريان يطلقون على أنفسهم اسم «اليعاقبة». وقد سمي السريان، الذين خضعوا لمقررات مجمع خلقيدونيـة من مواطنيهم الذين وقعوا في الهرطقة باسم «الملكيِّين»، وذلك تبعاً للتفسير الذي أعطاه المؤلف السرياني يعقوب بن الصليبي (ديونيسيوس) مطران آمد اليعقوبي (المتوفى سنة ١١٧١م)، مع أنه لا توجد معلومات دقيقة حول منشأ هذه التسمية وكذلك حول التاريخ الفعلي لظهورها. ويوجد رأي بأن هذه التسمية ظهرت في القرن الخامس للميلاد، وليس في القرن السابع، باعتبار أن الأدباء والكتّاب السريان ما بين القرنين الخامس والسادس للميلاد (مثل فيلوكسينس المنبجي) أطلقوا على مؤيدي العقيدة الارثوذكسية «الخلقيدونيين» «السينودوسيين» وليس «الملكيين». وبالمقابل أطلقوا على الكتاب اليعاقبة والنساطرة لقب «الديوفيزيين» الذي يعني أنهم ممن يؤمنون بأن للمسيح طبيعتين.

أمّا الفصل الثالث من الكتاب والمعنون بـ«انتشار الثقافة السريانية» فهو يتضمن النقاط المبحوثة من الرقم ٨ ـ ١١ من الأطروحات. وهو مكرس لبحث أنشطة السريان في الهند وآسيا الوسطى، وفي الشرق الأقصى وأوروبا. حيث تربط بيغوليفسكايا بين النشاط الثقافي والفعاليات الاقتصادية المختلفة للسريان، مُركِّزة على الدور الأساسي لهذا الشعب في التجارة الدولية آنذاك. وكانت تنوي أن تتابع بالتفصيل كل المعطيات المتعلقة بتجارة السريان، وبتوزعهم الجغرافي على الخطوط التجارية العالمية، ولاسيما على طريق تجارة الحرير الضخم، المعقّد عبر ايران وآسيا الوسطى وتركستان الشرقية وصولاً إلى الصين، وكذلك على «طريق العطور»، الذي يمرّ عبر البحر الاحمر وشبه الجزيرة العربية إلى الحبشة واليمن وحتى الهند وسيلان.

ومن المؤسف، أن الفصل الثالث بقي بدون اكتمال. ففي القسم المعنون «السريان في الهند» لم يُعثَر إلاّ على المسودة. أما بالنسبة للقسمين التاليين ـ

= آلاف.... الخ.

ـ انظر: الاب أغناطيوس أفرام الاول برصوم، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، اللؤلؤ المنثور، سلسلة التراث السرياني، مطابع ألف باء ـ الاديب، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٩٨٧، ص٢٦٠ ـ ٢٦١.

«السريان في آسيا الوسطى» و«السريان في الشرق الأقصى» فقد وجدت قائمة بأهم المصادر والمراجع. وتعطي المؤلِّفة تصورات أولية حول مضامين تلك الأقسام من خلال النقاط العريضة (على شكل أطروحات وأفكار). إلاّ أنَّ المواد الاضافية فيما يتعلق بالأقسام المذكورة، يمكن أن نعثر عليها في أبحاث أخرى كَتَبَتْها ن. بيغوليفسكايا: كتاب «تاريخ مار ياب‌الاها الثالث والربان صوما» ومقالة أخرى بعنوان «مُجدداً حول السريان ـ الأتراك»[٩]. ولم تكتب المؤلِّفة أيضاً قسم «تجارة السريان في أوروبا»، الذي يفترض أن يشمل المرحلة التاريخية، التي تبدأ من أوائل القرون الوسطى وحتى ازدهار «التجارة اللوفانية» (نسبةً إلى لوفان)، بالاعتماد على وثائق حقيقية ـ من صكوك وشهادات ومعاملات دقيقة.

وبلا شك، فان غياب الفصل الثالث، من شأنه أن يضعف التصوّر الحاصل لدى القارىء عن ثقافة السريان، وأهميتها الفعلية على الصعيد العالمي. إلاّ أنَّ تلامذة بيغوليفسكايا، الذين أعدوا الكتاب للطباعة، لم يجدوا ضرورة مُلّحة بأن يأخذوا على عاتقهم كتابة هذا القسم. إذْ يحدوهم الأمل، بأنه حتى من دون هذا القسم، فان العمل الحالي يظهر بجلاء كبير مدى فعالية العلاقات الاقتصادية والثقافية، التي ترعرعت وازدهرت بقوة في المرحلة المبكرة من القرون الوسطى، وأهمية الدور المؤّثر والطليعي، الذي لعبه السريان في العلاقات والاتصالات المذكورة.

وفي النص المتوفر بين أيدينا، دُرِسَتْ جزئياً فقط النقاط الاولى، والثانية والثالثة من «الاطروحات»، ونعني بها تاريخ اللغة السريانية وكتابتها، والتاريخ السياسي للسريان حتى انتشار المسيحية. ولكن يوجد سند للاعتقاد أن الكاتبة لم تضع في الحسبان تقديم دراسة متعمقة في هذا الشأن، حيث تحيل القارىء إلى بعض الفهارس الأدبية والى مؤلفاتها وأبحاثها السابقة. وقد عُثر في الأرشيف الشخصي، الذي أعدَّته بيغوليفسكايا على مسودة تتضمن قائمة بالمراجع والمصادر لموضوع «الأدب التشريعي عند السريان» (النقطة ١٢ من الاطروحات) ولكن حتى هذا القسم بقي أيضاً بدون كتابة.

إلاّ أنَّ الكتاب حتى في شكله الحالي، يُمكن أنْ يُقال عنه بأنه مكتمل، تام الأجزاء إلى حد كبير: فهو يرسم لوحة حية لثقافة السريان في القرون

الـوسـطى ومـدى العـلاقـة المتبـادلـة بينها وبين ثقافات الشعوب المجاورة: كالبيزنطيين، والفرس، والعرب. وسيعثر القارىء في الكتاب على مواد ضخمة حول العلاقات المتشابكة بين السريان وشعوب قاصية عنهم (جغرافياً)، تعيش في أوروبا، وآسيا الوسطى، والهند، والصين. وبهذا الشكل فان الكتاب يعطي تصوراً عن جميع مناحي الثقافة السريانية وعن دورها في تاريخ التقدم الانساني.

ويغني هذا العمل الجليل تصوراتنا ومعارفنا عن ثقافة القرون الوسطى بشكـل عام، مُظهـراً بذلـك هذا العصر ليس كـ«قـرون مظلمة» في تاريخ البشرية، أو كمـرحلة سكـون وتقهقـر، وانما كطور طبيعي له خصوصيته في التطور التاريخي والثقافي للمجتمع الانساني (الأوروبي بصورة أدق ـ المترجم).

لقد أسهم في اعداد هذا الكتاب للنشر جميع العاملين في «قسم الشرق الأدنى» بمعهد الاستشراق. كما بذلت جهود كبيرة في طباعة نصوص الكتاب وتـدقيقهـا من قبـل علماء السريانيات ـ البيزنطيات، والمستعربرن: ي. ن. ميشيرسكايا، أ. ف. بايكوفا، أ. غ. لونديين. أمّا ر. ع. ريلوفا فقد قامت بترجمة «نظام أكاديمة نصيبين» (ص٩٣ ـ ٩٧ في النص الروسي)، وفي بعض المسائل والقضايا الخاصة قدمت مساعدة كبرى خلال اعداد مخطوطة الكتاب من قبل ك. ب. ستاركوفا، ي. ش. شيفمان. في حين أن المتابعة الفنية وتهيئة النص للطباعة كانت من نصيب ي. ن. ميشيرسكايا، أ. ق. بايكوفا، ر. غ. ريلوفا. وقد نوقشت المشكلات المتعلقة باعداد الكتاب وبعض أجزائه مرات عدة في اجتـماعـات القسم (قسم الشرق الأدنى). أما مسؤولية التحرير والنشر فقد أخذها على عاتقه ي. م. دياكونوف، رئيس القسم المذكور.

تمهيد

في المؤلفات السابقة يبذر الباحث دائماً بذور عمله المستقبلي. والكتاب الـذي يهدف الى معـالجـة عدد من المسائل يمكن أن يكون موضعاً للتفكير والمناقشة الذهنية الطويلة وقد تمرّ سنوات قبل أن يخرج الى النور. فمن الناحية الظاهرية لا يشتغل الكاتب به مباشرة ولكن مخططه، وأجزاءه المختلفة تنمو، مادام أن فكر الباحث يعمل باتجاهات أخرى.

وتبـدو لنـا على غاية الأهمية، مسـألة تعيين المقصود بالثقافة السريانية في القـرون الـوسطى وتبيان السبب الذي منحها هذا الانتشار الواسع سواء في الغرب، أو في الشرق.

في الـطرف الشرقي الأقصى من الامبراطورية الرومانية، وعلى الحدود المبـاشرة مع ايران ومـا يليهـا، ومـا وراء تلك الحـدود، وفي المدن والبلدات والارياف انتشر الشعب السرياني. وقد شغل المزارعون، والحرفيون مكانة هامة في الحياة الاقتصادية لتلك المناطق. ولم يكن دورهم الثقافي يقلّ عن ذلك أبداً. الأمر الذي تؤكده الأخبار التي جاءت في المؤلفات المكتوبة بالدرجة الأولى باللغة السريانية وجزئياً باللغتين اليونانية والعربية.

ومن الـطبيعي أن انتشـار الكتابة السريانية ولغتها في الشرقين الأدنى والأوسط، وحتى الأقصى في القرون الوسطى ستثير الدهشة والعجب، ولهذا يصبح من الضروري كشف العوامل الكامنة وراء هذا التوسع، وأحد هذه العـوامـل، بلا أدنى شك هو العـلاقة التجارية العتيقة، عبر الخطوط المائية والبرية بين بلدان البحر المتوسط وبلدان الشرقين الأوسط والأقصى وشعوبها،

والتي كانت بأيدي السريان إلى حد كبير. وقد تنافسوا في هذا المجال الحيوي مع الفرس، لكن العرب فقط تمكنوا من اضعاف النفوذ السرياني الى حد ما مع أنهم (أي العرب) لم يقدروا على الحلول محلهم تماماً. وقد استمر السريان في تحركهم تجاه الشرق في القرن الثامن وأيضاً في القرن العاشر للميلاد.

وقد قادت الطرقُ التجاريةُ السريانَ بعيداً عن بلاد ما بين النهرين. فمن إيران توجهوا إلى منطقة القوقاز (القفقاس)، وكان ساحل المتوسط بين أيديهم، وقد أبحروا في البحر الاحمر كما ركبوا «طريق العطور» (التجاري) وصولاً الى بلدان «مملكة ساوة». أما العرب القاطنون بين ايران وبيزنطة فقد وقعوا تحت تأثير السريان، الذين استطاعوا تنصير جزء من قبائلهم الشمالية. وبفضل السريان دخلت التعاليم الانجيلية الى جنوب الجزيرة العربية أيضاً.

اضافة للعرب فان شعوب الشرق الأوسط ممثلة بالفرس والهنود تعلمت الكثير على يد السريان. ويكفي أن نشير في هذا المقام الى «المدرسة الفارسية» في الرّها وإلى أكاديمية نصيبين (الاكاديمية النصيبينية)، والى مدارس: قنّسرين، وبيت آبا وبيت مار أوجين والى المدارس التي قامت في دير مار متّى. وتنتمي أقدم التقاليد المسيحية في أرمينيا الى السريان الذين تابعوا في مرحلة لاحقة مواعظهم ونشر التعاليم المسيحية في ديلم، وغوزانا وملطية وموقانة، والموصل وميّافا رقين، ثم عقدوا اتصالات وارتباطات متينة مع نصارى الدولة اللخمية (على الحدود الشرقية للصحراء الممتدة بين سورية والعراق وعاصمتهم الحيرة ـ المترجم). ونصارى سبأ في اليمن. وقد زرع السريان الديانة المسيحية في الهند أيضاً، ويشهد على ذلك بعض المعالم المنحوتة في هذه البلاد، والتي دونت عليها كتابات سريانية، تعود الى القرنين الثالث والرابع للميلاد.

في هذا الاطار تتمتع بأهمية كبرى تلك المعلومات التي تتحدث عن وصول السريان الى الشواطىء الغربية للهند، حيث يوجد الآن حوالي عشرة ملايين مسيحي، تنتصب معابدهم التي تغص بهم أوقات الشعائر الدينية.

ويربطهم التاريخ التقليدي باسم الرسول توما، أما صلواتهم «الليتورجية» وطقوسهم فهي سريانية (مرحلة متأخرة جداً، ومع دخول البرتغاليين، تغيّر شكل تلك القداسات والشعائر) وتعد المقالات المنحولة (أبو

كريفا) بعنوان (أعمال توما الرسول) من أقدم معالم الأدب السرياني القديم، حيث وضعت (بالسريانيه) في النصف الاول من القرن الميلادي الثالث كما يبدو. وتتحدث هذه «الأخبار» عن بيع توما الرسول إلى تاجر هندي، جاء الى سوق للبيع بغية شراء عبد ـ بنَّاء. ومع هذا التاجر انتقل توما الى الهند بحراً، حيث شيد قصراً للملك ونشر بنجاح عظيم الديانة المسيحية.

والأثر المذكور غني بالتفاصيل الدقيقة، الممتعة فعلاً: اذ يقدّم وصفاً حياً للسوق (يبدو أنه سوق للنحاسة، المترجم)، بيع العبد، الدفع، الاختصاص الذي يحترفه العبد. وذلك كله يعكس حياة ذلك الزمن.

فالعلاقات المبكرة مع الهند أقامها السريان بفضل الاعمال التجارية المتنوعة، واللقاءات المستديمة مع التجار، الذين كانوا يحضرون الى الاسواق التجارية الموسمية، ولاسيما الى بطنان. ويجدر بالذكر، أن أقدم الأخبار حول الهند كانت تتحدث عن الرحلات اليها بالطرق البرية. مع العلم أن الطريق البحري استخدم أيضاً في الوقت نفسه تقريباً.

ومن المدهش حقاً، كيف تمكن السريان من اقامة العلاقات مع مناطق آسيوية ونائية ومتباعدة جغرافياً. فقد كانت مستوطناتهم ومحطاتهم التجارية تنتشر على طول الطريق الممتد من شواطىء البحر المتوسط وحتى «امبراطورية السماء» أو «امبراطورية الشمس». ففي واحات هذه الطريق العظيم المار بين الجبال والصحارى، وجدت آثار ثقافية رائعة، تظهر التنوع العرقي ـ القومي (الأثني) الشديد، لأولئك الناس الذين بنوا تلك الآثار والمعالم الراقية. وفي هذا الطريق الطويل وجدت آثار عظيمة تلفها أقمطة رملية تبين التنوعات الجميلة لعلاقات انسانية قامت في تلك المناطق، مقدمة بذلك شواهد دقيقة على مستويات الحياة والفن، وموضوعات العبادة والتقديس، التي تعود الى مختلف الديانات ـ كالبوذية والبراهمانية، والزرادشتية والمسيحية، والاسلامية، ونعثر فيها على كتب، مدونة بمختلف اللغات، بما في ذلك لغات اندثرت منذ عهد قديم، فأصبحت غير معروفة في وقتنا الحاضر. وعلى طول هذا الطريق العظيم تصادفنا شواهد الكتابة السريانية والمسيحية السريانية، التي بدأت في أصقاع القارة الآسيوية منذ مرحلة مبكرة من تاريخ نشوئها. فالعلاقات الاقتصادية

البعيدة العهد بين السريان والشعوب الآسيوية المختلفة هي التي شكلت الظرف الملائم لتأثيرهم الثقافي على الجزيرة العربية والهند، ومناطق آسيا الوسطى، وكان من نتائج ذلك الوضع أن أصبحت اللغات الفارسية والتركية (على نطاق معيّن) تحت تأثير اللغة السريانية.

لقد بقيت آثار العلاقات العالمية للسريان ليس على شكل ثقافة مادية وحسب، وانما على شكل شواهد وآثار كثيرة، ونعني بذلك شواهد المدافن المكتوبة بالسريانية، والتي تعود الى مرحلة ما قبل القرن الميلادي الرابع، وقد عثر عليها في الاراضي الفرنسية. وقد وجدت مقابر عليها شواهد بالسريانية والسريانية ـ التركية في أقاصي آسيا الوسطى. هذه المعالم قيّمة، لأنها مؤرخة، تذكر أسماء محددة، كما تعطي معلومات عن أعمال المُتوفَّى وعن وضعه الاجتماعي، وأحياناً عن موطنه الأصلي. فالخزفيات المنقوشة باللغتين السريانية والصينية تتحدث عن أسقفية، كان يرأسها سرياني نسطوري، أوصل رعاياه الى درجة الاشتهار بصفة «منوّري الصين».

فالثقافة السريانية في القرون الوسطى حصلت على انتشار عريض وأظهرت تأثيراً كبيراً على تطور الثقافة العالمية. وكفرع من اللغة الآرامية فان السريانية تُعَدُّ لغة أدبية جدّ متقدمة، بحيث أنها قادرة على توصيل أعقد الأبنية الفكرية وأصعبها، والمصطلحات والمفاهيم الفلسفية. وباعتبار أن السريانية كانت لغة التجارة والديبلوماسية في آسيا الدنيا فقد بدأت بالانتشار السريع قبل مدة طويلة من ظهور المسيحية. وترتدي أهمية كبيرة حقيقة، أن الكتابة السريانية استوعبت بسهولة الأبجدية، التي تطورت بعد ذلك وازدهرت وامتدت الى مناطق كثيرة (من آسيا الصغرى وسورية وفلسطين ومصر والصين والهند ـ المترجم).

ومن المعروف تلك الأهمية التي لعبتها الابجدية الفينيقية، حيث أن اشتقاقاتها شكلت أساساً لكثير من أبجديات الشرق كما أصبحت نموذجاً للغة اليونانية، التي تُعدُّ منبع جميع الكتابات الأوروبية الغربية منها، أو الشرقية. وتكمن خصوصية الأبجدية اليونانية في تضمنها حروفاً صوتية ذات منشأ فينيقي وآرامي

فالأبجـديـة السريانية الآرامية كانت مريحـة لمستعمليهـا ولهـذا انتشر استخدامها بسرعة وعلى نطاق واسع نظراً لبساطة كتابتها، عدا أنه مع الزمن تم تطويرها وتعديلها وتبسيطها أكثر فأكثر لتصبح لغة الكتابة الميسرة. وعندما ثارت المنازعات العقائدية، استفادت السريانية من ذلك فائدة كبرى، حيث عملت كل فئة على صقل لغتها واغناء مفرداتها وضبطها، استجابة للتطورات الجـارية على الصعـد الـلاهـوتية والفلسفية والعلمية واليومية. وانعكست الاختلافات الكنسية (الشرقية والغربية) على تطور السريانية من جهة، وعلى بروز الاختلافات اللفظية والكتابية أيضاً تبعاً لذلك. فمثلاً استعمل النساطرة -السريان - النقاط على الأسطر وتحتها، أما المونوفيزيون (اليعاقبة، أصحاب الـطبيعـة الـواحدة) فقد كيّفوا الأحرف اليونانية «اللغة الرسمية في الكنائس الغـربية» لتتلاءم مع التعابير الصوتية، والتراكيب المستعملة في المنظومة الابجدية الآرامية. ويلاحظ التسرب الكبير للألفاظ والأساليب اليونانية الى اللغة السريانية.

وقد أدى انتشار المسيحية بين السغديينّ، كما هو الحال في سغد نفسها (ايران الوسطى - المترجم) وفي تركستان الشرقية، حيث كانت أعداد كبيرة من المستوطنات السغدية، الى تعرف السغديين على الكتابة السريانية (اليدوية) وعنـدمـا قام السغديون بترجمة النصوص السريانية كيفوا لهذه الغاية الخطوط السريانية وطوروها، من خلال اجراء عدة تغييرات في منظومة نقل الصوتيات استخـدمـوا بحـذق ومهـارة الامكـانات الفنية العالية التي تتمتع بها الكتابة السريانية بغية ايصـال خصـوصيات الاصـوات التي تتميز بها أساساً لغتهم الأصلية. وقد احتوت النصوص المترجمة الى اللغة السغدية (من السريانية) كثيراً من خصائص وتراكيب السريانية - أسماء الاشياء، والصفات، وكمية هائلة من الجمل والعبارات السريانية الكاملة. والمعروف أنّ السغديين المسيحيين ترجموا النصـوص السريانية بدقـة عالية، أقـرب الى الحـرفية، فحافظوا بذلك على خصائص النصوص السريانية الأصلية.

وعن طريق المسيحيين - السغديين انتقلت الكتابة السريانية الى الأتراك القدماء، حيث وصلت إلينا بعض المقاطع والمقتطفات التركية، المكتوبة بالخط

السرياني وبأصوات بهلوية .

والى جانب اللغــة الافستية المكتـوبـة بالخط اليونـاني فقـد استخـدم المسيحيون ـ السغديون الكتابة السغدية (التي ظهرت على أساس الآرامية) . والتي استعملها الترك بدورهم(والمسيحيون منهم على وجه التحديد) ، وانتقلت ما بين القرنين الثامن والتاسع من السغديين الى الويغوريين والمغول والمانشويين والكالموكيين . . . . . الخ .

وعلى هذا ، فان الكتابة ، والابجدية التي تقوم عليها لغة السريان لعبتا دوراً رائداً في تاريخ ثقافة الشعوب الشرقية .

فقد كانت السريانية اللغة الرسمية (الفصحى) واللغة المحكية في سورية الساحلية ، وفي مناطق ما بين النهرين ، ولاسيما عند الضفاف العليا والوسطى لنهري دجلة والفرات . وفي المناطق السورية الداخلية ، وفي المدن الرئيسية مثل دمشق وأنـطاكية ، حيث هيمنت اللغـة اليونانية ، كان جزء كبير من السكان يتكلمون لغتين . وقد كان كثير من ممثلي الفئات المثقفة في هذه المدن يكتبون باللغتين السريانية واليونانية في آن واحد . ولهذا فان الترجمات من إحدى هاتين اللغتـين الى الأُخـرى لم تكن بالأمر الصعب اطلاقاً . وقد كانت أهم المراكز العلمية والثقافية السريانية تقع في الجزيرة الفراتية . حيث أن الامارة الهلنستية غير الكبيرة ـ امارة اسروينا ، والتي كانت عاصمتها الرّها (أورفة حالياً) شغلت مكـانـة متميزة في التـاريخ الثقافي للشرق الأدنى ، مثل مدينة أربيل ومنطقة حدياب ، التي تجاورها ما بين النهرين ـ بلاد الثقافة القديمة ، حيث استمرت تلك التقاليد العريقة ، التي تكونت على مدى قرون طويلة ، وقد تعرضت هذه التقـاليد الى تأثير الحضارة الهلنستية ، ولكنها استطاعت أن تقاوم وتصمد في بعض أجزائها (تشهد على ذلك العقائد والعبادات الدينية القديمة) التي مازال قسم كبير منها حتى الآن . وكانت معروفة ومنتشرة في حرّان . فدخول المسيحية وانتشارها في هذه المنطقة لم يمنع الصابئة من البقاء على ديانتهم وتصوراتهم العقـائـدية والمحافظة على تقاليدهم الثقافية ، كما استمرت هنا مراكز الوثنية القديمة . وفي الآثار المسيحية المكتوبة نجد كثيراً من المقالات والمباحث الجدلية والمحاورات ، والمناظرات التي تعكس حقيقة الصراع الفكري بين الدين الجديد

(المسيحية) والعبادات القديمة في المنطقة.

أما الوثائق الرئيسية للدين الجديد - (للمسيحية) - فقد كانت باللغة اليونانية. في حين أنه على أطراف المناطق، التي أُخضعت للثقافة الهلنستية، في الرّها، مركز الجزيرة (مدينة تبعد خمسة أيام عن حلب شرقاً وتسمى اليوم أورفة - المترجم) اهتزت الثقافات الأكثر قدماً، حيث تغلغلت المسيحية بعمق في القرون الاولى، التي أعقبت ظهورها، وأصبحت الدعوة الى اعتناقها، والايمان بعقيدتها تنتشر بواسطة اللغة، التي كانت لها هى الاخرى تقاليدها الثقافية العريقة، ونعني بها - اللغة السريانية.

لقد ترجمت إلى السريانية في القرنين الثاني والثالث «للميلاد» كمية كبيرة من الآثار والمؤلفات اليونانية: مجموع صلوات القداس (الليتورجيات) وكتب الادعية والمواعظ (آغيولوغيا)، ناهيك عن العهد الجديد. ان مرونة هذه اللغة وامكانية استيعابها، وقدرتها على توصيل الأفكار تدل دلالة واضحة على تطورها ونضجها في مرحلة ما قبل المسيحية، الامر الذي أسهم من ناحية ثانية في تقبلها للتراكيب والأساليب المتبعة في صياغات اللغة اليونانية. وبدءاً من ظهور المسيحية، أصبح الازدهار صفة ملازمة للسريانية قرناً إثر قرن، وقد سيطر الأدب السرياني ليس في المؤلفات الكنسية - العقائدية وحسب، وانما في المجالات العلمية، وفي مختلف مناحي المعرفة الوضعية (الدنيوية). ويمكن التأكيد دون أية مبالغة، أن السريانية ارتدت في منطقتي الشرق الادنى والشرق الأوسط طابع اللغة العالمية، لغة الديبلوماسية والتجارة، وأصبحت المحطات التجارية السريانية مواطن ومنابع للكتابة والمراسلات السريانية، اضافة الى أهميتها العلمية والدعاوية بالنسبة للسريان، الذين عرَّفوا الشعوب الأخرى على نتائج أعمالهم، وعلى منجزاتهم العلمية والثقافية وعلى السمات الخصوصية لثقافتهم الوطنية، هذه الثقافة التي اشتهرت بأنها تمثل قيم العهد الجديد وقوانينه من جهة، والآراء الفلسفية لأرسطو والافلاطونيين الجدد من جهة أخرى. ولكي نأخذ فكرة صحيحة عن أهمية انتشار الثقافة السريانية وعن امكانياتها الفعلية، لابد من تحديد مستوى هذه الثقافة، ودرجة تطورها ومدى اتساعها، ونوعية تنظيمها وأيضاً بنية تكوين المعارف وطرائق التوصيل فيها، وأخيراً،

نظامها المعرفي، الذي يسمح بتطوير مستمر لعناصرها، ورفع مستوياتها التعبيرية المختلفة. في المجالات المذكورة يمكن القول، ان السريان بلغوا شأواً عظيماً، ووصلوا الى نتائج وانجازات جليلة. فلقد وجدت لديهم مدارس ابتدائية كثيرة جداً كانت تتبع الكنائس والأديرة أو حتى كانت مستقلة في المدن والأرياف، وتخبرنا المصادر المختلفة عن عشرات المدارس، التي توزعت في مختلف أراضي سورية وايران. كما كانت توجد لدى السريان مدارس عليا ـ أكاديمية في الجزيرة ـ الرّها، ونصيبين وفي ايران وفي جنديسابور، حيث كان الدارسون يطلعون على معارف واسعة في حقول العلوم الروحية، والوضعية، وبهذا الشكل فقد كانت هناك ضمانة مؤكدة لتوصيل المعارف وانتقالها بصورة منظمة، ووفق مناهج محددة، من شأنها المحافظة على التقاليد الكنسية وتسيير شؤون العبادة بالشكل السليم، وأيضاً لتأمين المصالح الاجتماعية والانتاجية للسريان. فقد كان التعليم شرطاً مهماً للعمل الحرفي، بغية القيام بمجموعة فعاليات مهنية ضرورية، وقد كانت بعض هذه الاعمال معقدة ثقافياً وفنياً، وتتطلب مهارات معرفية كبيرة، مثل الصبغة الأرجوانية واتقان مختلف اساليب صباغة الاقمشة وتلوينها، والصناعات الدقيقة كصناعة الفضة وسبك الذهب وتصنيعه. فالمعارف، الضرورية للقيام بهذه المهام والاعمال المعقدة، تم ايصالها وانتقالها عبر القرون من جيل الى جيل على شكل تقاليد حرفية. ولكن الى جانب ذلك وجدت كتب، قريبة (من حيث المضامين) من المؤلفات الكيميائية (السيما) التي كانت تتضمن الى جانب بعض الخرافات والسحر والطلاسم ومعلومات ووصفات كيميائية دقيقة.

وكان التعليم ضرورياً للقيام بالأعمال التجارية، التي نظمها السريان في منطقة جغرافية ضخمة ـ من الجليل في فلسطين حتى الامبراطورية الصينية.

لقد لعبت اللغة السريانية وكتاباتها دوراً هاماً في الحياة الثقافية لآسيا. اذ أنها كانت قبل انتشار اللغة العربية لغة عالمية، فدقتها، وقدرتها على توصيل واستيعاب المفاهيم الفلسفية المعقدة حولتها الى لغة للثقافة، ولغة للعلم والتعليم. والحقيقة، أنه سواء في المجالات الاقتصادية، أو في الحياة الثقافية فقد تمكن العرب تدريجياً من إبعاد السريان والحدّ من تأثيرهم، حيث شغلوا

(العرب) مكانة مستقلة، وبعد ذلك تمكنوا من شغل مكان الصدارة والهيمنة، الى أن قصروا حصة السريان على أضيق نطاق ممكن.

استوعب العرب عن طريق السريان العلوم اليونانية، والأساليب الدقيقة للترجمة، فنحتوا المفاهيم والتعابير المعقدة بلغتهم القومية، مستفيدين بمهارة عالية من المعارف القيّمة في مجالات الفلسفة، والطب، والكيمياء، والفلك وجغرافية الارض، التي استطاعوا أن يطلعوا عليها بفضل استفادتهم من الترجمات السريانية، الأقرب اليهم من الأصول اليونانية. وقد لعبت دوراً استثنائياً عظيماً للغاية (في استيعاب المعارف) الشروحات، والتعليقات، والمناقشات التي ضمنها السريان في ترجماتهم. وقد سجلت تلك التفسيرات والشروحات في فلسفة أرسطو ونظام المفاهيم والمقولات المنطقية لديه، والمباحث الطبية لأبقراط وجالينس. كما لعبت الشروحات والتفسيرات السريانية دوراً لا يستهان به في فهم مضامين العهد القديم والعهد الجديد وادراكها. وقد أخذت شروحاتهم بعين الاعتبار «كلمات» أساطين الكنيسة الارثوذكسية - باسيليوس الكبير ويوحنا فم الذهب من جهة، ومن جهة أخرى طوّروا تعاليم المدرسة الاسكندرية والآراء اللاهوتية الشهيرة، التي نادى بها «الشارح الأكبر» (كما سماه السريان - النساطرة) - ثيودورس المصيصي.

ولابد من الاشارة بصفة خاصة الى الاتجاه الجديد لتطور الايديولوجيا، المرتبط مع التقاليد المحلية القديمة، وبالذات الغنوصية، التي تفرعت عنها فروع كثيرة شكلت فترة طويلة الفكر الفلسفي للبحر المتوسط وآسيا الدنيا.

وسواء كانت هذه التعاليم (لبرديصان، أو لمرقيون الهرطوقي) أو لغيرهما ممن نسبت اليه الهرطقات والضلالات، فانّ تصوراتهما الثنوية أدّت بالنتيجة الى صدام فلسفي عنيف والى مجادلات قاسية بين الارثوذكسية والغنوصية. وقد أدّت هذه المناظرات والصراعات الفكرية إلى تطوير كلا المذهبين، انضاجهما، اذ حاول أنصار كل اتجاه أن يدعم آراءه وتفسيراته استناداً الى مقدمات منطقية دقيقة لتأسيس مفاهيمه وصياغاته العقائدية والفلسفية وتأصيلها.

ونتج عن تنامي الشروحات وازدهارها انقسام السريان الى ثلاثة اتجاهات لاهوتية رئيسة: أولها الاتجاه الارثوذكسي - وتجلى في الشروحات

التقليدية، التي وُضِعَت أسسها من قبل كبار القبدوقيين ويوحنا فم الذهب، وثانيها الاتجاه النسطوري، القائم على شروح الغنوصي الكبير في المدرسة الانطاكية ثيودورس المصيصي، وثالثها، هو الاتجاه المونوفيزي (مبدأ الطبيعة الواحدة) ـ ويستند على تقاليد النزعات المتطرفة لمدرسة الاسكندرية. وقد احتدم الصراع على تربة يونانية ـ ولكن على خلفية سريانية ـ بين يوحنا فيلوفونوس، ممثل المونوفيزيين (اليعاقبة) وقزما انديكوبلستس، ناشر الافكار السريانية ـ النسطورية. وأدَّت الاختلافات العقائدية ـ المذهبية الى تصورات وآراء مختلفة حول خلق الكون، حيث تتعارض التفسيرات النسطورية مع التفسيرات المونوفيزية، بشأن المعارف العلمية المستمدة أساساً من علم التنجيم.

ولابد من التأكيد هنا على أهمية، التصادم الفكري، وتعارض الآراء وتناقض التأويلات، التي قادت في الواقع الى استنتاجات جديدة، وإلى محاولات جادّة للعثور على تفسيرات بديلة. ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة في تطور عدد من الفروع العلمية، مثل دراسة الأرض، ودراسة حركة النجوم، التي تمثل الترابط العضوي بين التأملات النظرية والتطبيقات العملية، ولم يكتف المؤلفون السريان في هذا المجال بالاحاطة بالتقاليد ما قبل المسيحية (مثلاً، التقاليد النبطية)، وانما استفادوا أيضاً من علوم الفلاحة والفلك اليونانية.

بهذا الشكل، فقد قدم السريان اسهاماً عظيماً في العلوم العالمية وفي الثقافة الانسانية جمعاء. حيث عرّفوا الشرق على تلك النزعة الخاصة بتطور الثقافة العالمية، القائمة على نطاق من منجزات العصر القديم. «فالروح اليونانية» والفلسفة اليونانية كان عليهما أن تصبحا بمتناول شعوب الشرق، وهذا ما قام به السريان.

ويمكن تفسير قوة التأثير السرياني بالمستوى الرفيع الذي وصلت اليه علومهم، والفكر الفلسفي النظري، وكذلك المعارف العلمية ـ التطبيقية، التي انتقلت عندهم من جيل لآخر. وقد منحوا عمقاً في التفكير والتأمل مستفيدين من الفلسفة الاغريقية القديمة، والعلوم الشرقية القديمة وخاصة في مجالات

الفلك والتنجيم وجغرافية الأرض. فأضافوا الى المعارف النظرية المذكورة ممارسات عملية مبدعة، تجلّت في شهرتهم كأطباء معالجين، وكيميائيين، وصيادلة أدوية.

إن الموضوع العام لهذا الكتاب يحدّد طريقة توزيع المواد، ومدى التعمق في صياغة أقسامه وتقديمها للقارىء. فالفصول الأولى من البحث كُرست لوصف التوزع الجغرافي للسريان، والحديث عن دورهم السياسي في الشرق الأدنى، الذي كان مرهوناً إلى حدٍ كبير بانتشارهم وتوزعهم بين الدول الكبرى في ذلك الحين ـ بيزنطة وايران (امبراطورية الفرس). أما الفصول التي تلي ذلك فقد خصصت لتأريخ تنصرّ (اعتناق النصرانية ـ المسيحية) السريان، ولمتابعة الوقائع الفعلية للملاحقات العنيفة ضد المسيحيين في ايران، وللعلاقة المتبادلة بين السريان والكهانة الزرادشتية في تلك البلاد.

ومن المعروف أن العلاقات التجارية ما بين السريان وشعوب ما وراء القوقاز (القفقاس) أسهمت الى حد كبير في انتشار المسيحية في أرمينيا، وبعد ذلك بعدة قرون أصبح السريان يدعون الى اعتناق االمسيحية في المناطق المتوضعة على الشواطىء الجنوبية ـ الغربية من بحر الخزر.

وقد كانت التوابل بمختلف أنواعها مادة رئيسة نقلها التجار السريان من السواحل الهندية إلى بلدان أوروبا الغربية. وقد عرف السريان طريقين الى الهند ـ هما الطريق البحري، والطريق البرّي، فقد ركب السريان أمواج البحر التي بلغت بهم الحبشة، وبعدها وصلوا الى موانىء اليمن.

وعلى الطريق البحرية الموصلة الى الهند تكونت مراكز للديانة المسيحية (بخاصة غربي سبأ وفي نجران) حافظت على علاقةٍ وثقى مع الكنيسة السريانية اليعقوبية.

أمّا الطريق الآخر فينطلق من مدن الجزيرة (الفراتية)، حيث كانت تنظم الأسواق التجارية الشهيرة في الرُّها، ونصيبين وفي بطنان (سروج) بصفة خاصة، وقد جذبت هذه الأسواق السنوية الموسمية عدداً كبيراً من الباعة والتجار من مناطق أوروبية وآسيوية مختلفة، وكان هذا الطريق يمرّ براً حتى الخليج العربي. وكانت المسيحية في كثير من مدن آسيا الوسطى والهند والصين

وفي بعض مناطقها، سريانية، إذْ كانت المراتب الكنسية لديهم تابعة للبطريرك نسطور وعلى امتداد طريق تجارة الحرير الهائل الواصل حتى حدود «امبراطورية السماء» (الهند والسند) تحركت القوافل، مارة بالمناطق السكانية المأهولة بالقبائل السغدّية والتركية، حيث ثبّت السريان محطاتهم التجارية، التي شكلت نواة لمستوطنات بشرية عامرة. وتؤكد ذلك بجلاء كبير الوثيقة التاريخية، التي تصف رحلة الربان صوما ومار يهبالاها (الثالث) من بكين الى بغداد، والتي وضعها بعض معاصريهم في القرن الرابع عشر للميلاد.

وقد خصصنا الفصول الأخيرة لدراسة العلاقات السريانيّة ـ التركية، ولتحليل دور السريان وأنشطتهم في الصين.

أما خاتمة الكتاب فقد ضمنّت نتائج عامة حول دور السريان وأهميتهم في الحياة الدولية في الشرق خلال القرون الوسطى.

ويمثل هذا الكتاب في الواقع نوعاً من العرض الختامي لمجموعة من الأبحاث والدراسات، التي تم نشرها في عدد من المقالات والكتب. فمثلاً عولجت مسألة وضع السريان في ايران من قبلنا في كتب «بلاد ما بين النهرين ما بين القرنين الخامس والسادس للميلاد» (١٩٤٠م)، «بيزنطة وايران في القرنين السادس والسابع» (١٩٤٦م)، «مدن ايران في المراحل المبكرة من القرون الوسطى» (١٩٥٦م)، والترجمة الفرنسية لهذا الكتاب صدرت في سنة ١٩٦٣).

وتشغل مسألة الاسلام وظهور الخلافة العربية ـ الاسلامية مكاناً عظيماً في تاريخ الشرق الأدنى، الأمر الذي اقتضى منا معالجة خاصة، مستفيضة، أفرد لها حيز كبير في كتاب «العرب على حدود بيزنطة وايران» (١٩٦٤م). ومن الطبيعي أن نتابع في هذا المؤلَّف مسألة طالما شغلت اهتمامنا منذ مدة بعيدة، ترتبط بالمحطات التجارية المتوضعة على الطريق المخصص لتجارة الحرير و«تجارة العطور» . . . . الخ، والتي كرسنا لها حيزاً معيّناً في كتاب «بيزنطة على دروب الهند» (١٩٥١م)، والمترجم الى الالمانية سنة (١٩٦٩م). وفيه ناقشنا بعض المشكلات المتعلقة بالهند، أما في القسم المعنون بـ«ملتقى الطرق» فقد عولجت بعض المشكلات الخاصة بجنوب الجزيرة العربية. وبالنسبة لمسألة

علاقـات الـترك والصينيين بالسريان فقد نوقشت في أبحاثنا المختلفة بصورة مقتضبة، ولكن هذا الكتاب يناقش تلك العلاقات بتفصيل أكبر.

بهذا الشكـل، فان كتـابنا الحالي يواصل الخطّ، الذي رسمت معالمه دراساتنا السابقة، وفي الوقت نفسه يعالج مسائل، لم تكن مادة لبحث مستقل وتشكل اليوم موضوعاً هاماً للغاية أما الهدف الأساسي لهذا العمل فانه يتجلى في تحديد مستوى تطور الثقافة السريانية، ومدى اتساع انتشارها، وبالتالي دور السريان في الشرق (في القرون الوسطى).

الفصل الأول

التعليم السرياني في القرون الوسطى
(العلم عند السريان)

التعليم السرياني القروسطي (في القرون الوسطى)

يرتبط ازدهار الثقافة السريانية في القرون الوسطى ارتباطاً عضوياً مع فعالية حياة مدن الشرق الأدنى. وقد كانت إحدى خصوصيات الاقطاعية الشرقية تتجلى بالذات، في المحافظة على العلاقات السلعية - النقدية في الشرق، وفي استمرارية المدن المشرقية بحياتها النشطة، دون أن تنحدر الى الجمود والهمود، وإن ارتدى الاقتصاد في بعض المجالات طابع الاقتصاد البدائي فان الحرف التقليدية، والتجارة الاسواق واصلت حياتها، وفي بعض الحالات تشكلت نقاط جديدة للتبادل وانبعثت بعض المحطات القديمة. وساعد في ذلك العلاقات التجارية الدولية الواسعة وليس فقط التجارة المحلية فعلى طرقات القوافل، التي تبلغ من العمر آلاف السنين وفي مرافىء البحر الاحمر والبحر المتوسط، والمحيط الهندي، وعلى «طرقات العطور» وعلى «طريق الحرير» شغل السريان أُولى المحطات وأكثرها عراقة وثباتاً. كانت التجارة في أيديهم حيث تنافسوا أول الأمر مع الفرس، وفي مرحلة متأخرة مع العرب، دون أن يفقدوا مواقعهم الهامة.

ويعود استخدام اللغة السريانية كلغة عالمية في ذلك الحين الى الوضع الجغرافي للسريان المتوسط بين بيزنطة وفارس. وتجلت أهمية السريان التي لا تعوّض في علاقات هاتين الامبراطورتين مع القبائل العربية في الجزيرة العربية، كما أن كتاباتهم ولغتهم تغلغلت في مناطق آسيا الوسطى وفي آسيا المركزية، لدرجة أن المترجمين السريان، والمبعوثين، والمبشرين سيطروا على جزء كبير من آسيا، وسواحل البحرين: الاحمر والابيض المتوسط. ولم ينحصر هذا الدور

الهام باللغة السريانية، وانما تعداها الى الكتابات السريانية، والادب السرياني التي لعبت دوراً رائداً في تطور ثقافة الشرق. ولقد عقدت مناظرات المبشرين السريان (النساطرة واليعاقبة) في بلاط ملوك الفرس (الشاهنشاهات)، وتجادلوا بحضور ملوك الحيرة، واختلفوا في مساجلاتهم في حِمْيَر، وتمكنوا من الحصول على موقع راسخ في القسطنطينية، وفي بلاد النوبة والحبشة البعيدتين.

ومن الأمور المعترف بها منذ زمن طويل، أن اللغة السريانية شكّلت الحلقة الرابطة التي سمحت للشرقين الادنى والاوسط بامتلاك منجزات العالم اليوناني، بحيث أن هذا العلم استطاع أن يبلغ في مرحلة لاحقة تطوراً ابداعياً جديداً على أرضية عربية وفارسية.

لقد كان التطور العالمي للفلسفة وللعلم في القرون الوسطى في الشرق نتيجة لعملية ارتقائية طويلة، ارتكزت على الاطلاع على الثقافة الاغريقية القديمة. حيث أن هذه الثقافة (أي الاغريقية القديمة) هُضِمَت، وتحولّت متطوّرة الى درجات متقدمة، فارتدت بذلك ملامح جديدة، وكانت نتيجة ذلك كله أن بُعثت القيم الاصلية والمستقلة في الدول الشرقية القديمة.

ومنذ عهد السلوقيين أُدخلت في منطقة أنطاكية والساحل السوري العناصر الاغريقية في الوسط الثقافي الآرامي، حيث أن أنطاكية أصبحت منطقة تقاطع وتلاقي، وتأثيرات ثقافية متبادلة. وقد جعل المستوى التعليمي الرفيع أنطاكية منافسة قوية للاسكندرية. وعندما خبت أمجاد البتراء وتدمر، شغلت أنطاكية بعدهما مكانة مركزية، فأصبحت اليونانية هي لغة المحادثة اليومية ولغة الادب في سواحل سورية. ولكن حوفظ في أنطاكية على اللغة السريانية، التي كتب بها كثير من المؤلفات في القرن الميلادي السادس.

الا أن مهد السريانية، وموطن مجدها وازدهارها، كانت منطقة بلاد ما بين النهرين، التي صارت الآرامية فيها لقرون طويلة لغة المراسلات والوثائق والعقود القانونية منذ عهد الاخمينيين في كل من الرُّها، ونصيبين، وآمد، وقنّسرين، ثم اكتسبت هذه اللغة تدريجياً صفات نوعية جديدة فتحولت إلى اللغة السريانية المتطورة، التي أصبح بامكانها التعبير عن أية مفاهيم ومصطلحات: سواء أكانت فلسفية، أم علمية، أم دينية وعقائدية. ولقد

لعب انتشـار المسيحية دوراً كبيراً في هذا المجال. فازدهر الآدب السرياني في الجزيرة الفراتية، وبلاد ما بين النهرين التي أمدّت البشرية بروائع أدبية قديمة، سارت على نهجها الآداب في سورية ممثلة بمركزها الثقافي الشهير ـ أنطاكية. فالتعاليم المستقلة، الاصيلة والعميقة، التي وجدت في هذه المناطق، تعكس أقدم التقاليد، التي تمتد جذورها إلى الوثنية، ولازالت متداولة حتى الآن، لدى الصابئة مثلاً.

وتعود أقدم الشواهد على الكتابة الآرامية في سورية وفلسطين الى أواسط الالف الثاني قبل الملاد، وقد كتبت هذه النصوص الاولى من اليمين إلى الشمال إضافة إلى أنه تم فصل الكلمات عن بعضها بواسطة خطوط مستقيمة قصيرة. وقد تمكنت الآرامية في بلاد ما بين النهرين من إزاحة الأكادية بدءاً من القرن الخامس قبل الميلاد، ولعبت في هذا الجانب سهولة الأبجدية الآرامية ومرونتها دوراً هاماً وحاسماً. حيث أن استخدام الأحرف نصف الصوتية منح امكانية تجسيد أحرف المدّ في المقاطع الصوتة للغة الآرامية[1] كمّاً وكيفاً. وقد ظهرت أقدم الكتابات الآرامية في مناطق دمشق وحلب. وانتصرت هذه الكتابة في بلاد ما بين النهرين في كل من آشور، وبابل. أما الفرس، الذين احتلوا بابل في عام **٥٣٩** قبل الميلاد فقد استعملوا الكتابة الآرامية السائدة هناك. وفي الواقع فان الادارة، والوثائق المكتوبة بقيت في أيدي الآراميين الذين بلغت لغتهم المحلية حداً كبيراً من الانتشار والتعميم[٢].

فالنقوش الآرامية الفخمة دخلت في الاستعمال اليومي الاعتيادي على نطاق آسيا الدنيا كلّها، بدءاً من المتوسط ـ البتراء ودمشق ـ وحتى يثرب (المدينة) في الجنوب، وفي أسروين وما وراء سلسلة القفقاس (القوقاز) وفي ارمازي قرب تفليسي (جورجيا ـ المترجم). وقد درجت الكتابة بالخط الآرامي في فينيقية، والبتراء، وتدمر ولم يوضع حد لانتشار هذه الكتابة إلّا بعد احتلال الرومان للنبطية في عام **١٠٦**م ولتدمر في عام **٢٧٣**م. وقد كان ج بيرنّيه (J. Pirenne) على حق تماماً عندما ربط الخط السرياني مع الخط التدمري، الذي كان يتميز ببعض العناصر المشابهة، وإلى حد أكبر (من التماثل) مع كتابة المدن الواقعة في الأحواض العليا لدجلة والفرات (يريجيك وسيرين وغيرهما)[٣].

والاحتمال الأكبر، كما نعتقد، أن تطور الكتابة السريانية جرى في ارتباط دقيق وضمن تأثير متبادل مع الكتابة التي انتشرت منذ أقدم الأزمنة في بلاد ما بين النهرين، ومع الكتابات التي كانت رائجة في الساحل السوري وبالأخص الكتابة النبطية والكتابة التدمرية.

أما أقدم النماذج الكتابية السريانية المؤرَّخة والمكتشفة حتى الآن فهي وثيقة حول بيع إحدى الإماء، وقد عثر عليها (أي على الوثيقة) خلال الحفريات الجارية في دورا ـ اوربوس[٤]. وقد كتب هذا النص في عام ٢٤٣م، ويتضمن كل العناصر الاساسية في الخط السرياني اليدوي (السريع). مع التنبيه، الى أن هذا الخط المتطور استمر في مراحل لاحقة بأداء دوره كخط «دنيوي» (في المعاملات غير الدينية: اقتصادية، تجارية، ثقافية، ...... الخ). ومن الجدير بالذكر، أن الكتابة السريانية، القائمة على الاحرف المتصلة، ظهرت لدى السريان قبل المسيحية، الامر الذي تؤكده المخطوطات المسيحية التي تعود الى سنة ٤١١م. المحفوظة في المتحف البريطاني، وكذلك المخطوطات المكتوبة سنة ٤٦٢م، والموجودة في المكتبة الحكومية العامة في مدينة لينغراد السوفييتية[٥]. كما يجب التنبيه الى أن علماء الكتابات القديمة (البليوغرافيا)، لم يولوا الاهتمام المناسب لمسألة التطور المتوازي لاتجاهين: الكتابة التقليدية، التي تركّزت بالنهاية في القرن النسطوري الشرقي، وتطوّرت من خلال ما كتب في سيَر ونصوص دينية وفناقيث وقداسات، والكتابات الآخرى، التي كانت متضمنة في المخطوطات الدنيوية المختلفة، أما في المناطق الغربية فقد استقلت تدريجياً الكتابة المونوفيزية ـ اليعقوبية، وتبلورت أشكال بعض الملامح الخصوصية في الخط ـ المستخدم في كتابة الملكيين، والسريان الارثوذكس من جهة أخرى. وتعود إلى عصر مبكر جداً ولادة الآداب السريانية، المرتبطة عضوياً مع الكتابة. ومن المحتمل، أنه ظهرت قبل المسيحية بكثير مختلف الأجناس الأدبية، ولم يقتصر الأمر على النصوص الطقسية والسحرية والأسطورية، بل تعداها الى المؤلفات الدنيوية (الاجتماعية والاقتصادية والقانونية). فمن المعروف، أن المؤلفات الدنيوية، والفلسفة العملية (على وجه الخصوص) كان لها انتشار واسع في البيئة الوثنية. حيث تجدر الاشارة الى أنَّ

هذه الآداب تضرب جذورها في أعماق الماضي، وتستمد موضوعاتها من المؤلفات الأخلاقية ـ التربوية التقليدية، مثل، الرواية عن أحيقار (الحكيم) التي دوّنت بالآشورية. وقد تنشطت تلك المؤلفات التقليدية وتجددت بعد أن أُدخِلت إليها أفكار جديدة، تتناسب مع الظروف المتجددة، بحيث أن الموضوع القديم أُلبِسَ سمات الآراء الفلسفية الجديدة، التي استُوعِبت وتم تمثلها ثم هُبطَت بصورة مبدعة خلاقة في الشرق الأدنى.

وهكذا تأسست الفلسفة العملية، ومعايير السلوك، التي وضعتها هذه المدرسة الفلسفية أو تلك. وقد جُدِّدت وطوِّرت، مثلاً المبادىء الأخلاقية ـ الفلسفية، التي جاءت على شكل (رسالة) لطيفة للفيلسوف السرياني مارا بن سرابيون (سرافيون) كتبها لتثقيف ابنه سرابيون وتهذيبه في أواسط القرن الثاني للميلاد. أما الفلسفة الغنوصية مع كل خصائصها وملامحها الفلكية التنجيمية فقد أصبحت الجزء الأهم في إبداع برديصان.

ويتضح بشكل جلّي أن الأدب السرياني المتكون في القرون الأولى لما بعد ظهور المسيحية يعكس تنامي الأسس الفلسفية، المبثوثة في الماضي القديم من جهة، وعناصر الفلسفة اليونانية، القديمة من جهة أخرى، كما تتجلى فيه الآراء والأفكار الأكثر حداثة في تلك الفلسفة، ونعني بها العناصر الهلنستية تحديداً. وإذا كانت الفلسفة العملية ـ التربوية، والفلسفة الغنوصية وأدب الشرح والتأويل ثمار الحكمة الهلنستية (التي كانت مساهمة مدرسة الاسكندرية فيها لا تقل مطلقاً عن مساهمة أثينا)، فان دراسة المنطق الصوري وتحليل النصوص، وتفسير التراكيب الذهنية جاءت على أساس فلسفة أرسطو (التي اختص بها علماء أنطاكية ـ المترجم). مع أن الفلسفة الأرسطية استوعبت في ضوء الأفلاطونية الجديدة، التي أغنتها وأثْرتها باستمرار أفكار الفيلسوف اليوناني الكبير أفلاطون. لقد كانت الفلسفة العملية حصة الفئات الوسطى في المجتمع. وهكذا، فإنَّ التعاليم الفلسفية ـ الأخلاقية حول الانسان النبيل، الفاضل، وحول القناعة بالقليل، والاكتفاء بالموجود، وحول التواضع للناس وتقديم المعروف لهم كانت في حقيقة الأمر تهدف إلى تهدئة الإنسان، وتحقيق التوازن لديه، والأهم من ذلك كله بناء حياته على أسس راسخة (أخلاقياً

ومعنوياً ـ المترجم). ومن الناحية النظرية، فقد أصبحت الفلسفة، (والمنطق بشكل خاص، مهنة أولئك الذين مروا بالاعداد المدرسي، وكانوا يسعون للانضمام إلى حرفة أو أخرى من الحرف العقلية (الذهنية)، ولاسيما المرتبطة منها بالتراتبيات الروحية أو بالاعمال والوظائف الدنيوية المختلفة: خطيب، فيلسوف، طبيب، مدرس.... الخ.

وتنتمي إلى الروائع، ذات الجاذبية المتميزة «رسالة» مارا بن سيرابيون التي أشرنا إليها من قبل. مع أنه لا يوجد اتفاق ورأي موحد حول هذه الرسالة، حيث يميل بعض الباحثين الى الاعتقاد أنها رسالة شخصية، في حين أن باحثين آخرين يعدّونها مؤلفاً أدبياً على شكل رسالة أخلاقية ـ وعظيّة.

كان مارا بن سيرابيون (سيرافيون) أسيراً لدى الرومان فرغب أن يوجه الى ولده هذه الرسالة، التي ينصحه فيها أن يملك قيادة نفسه، وأن يطلب الحكمة والمعرفة ويعمل بهما. كما طالب ابنه بأن يكون متواضعاً ولطيف المعشر مع الناس، وتستمد هذه الرسالة الحكمة العمليّة من المبادىء الفلسفية الأخلاقية التي درجت في ذلك الحين. أما تاريخ هذه الرسالة فإمّا أنّه يعود الى المئة الاولى من العهد الجديد (الميلادي) انطلاقاً من ذكرها لـ (ملك اليهود الحكيم) أو الى القرن الميلادي الثالث[*-١]. الا أنه من الصعوبة اطلاق صفة المسيحية على هذه الرسالة الادبية ـ التربوية.

لقد كان المركز الثقافي للسريان يقع في اسروين في الطرف العلوي من الجزيرة. التي كانت مدينة الرُّها عاصمتها الثقافية الدينية. وقد تنصرت الرُّها قبل أواسط القرن الميلادي الثاني. ولكن مؤلف «رسالة مارا» من المحتمل ألّا يكون من الرّها، وانما من مدينة سميساط الواقعة في الفرات الأعلى. وحتى مع الموافقة على هذه الفرضية فانه لابد من الاعتراف بأن «الرسالة» تعد أحد أقدم المعالم والتصانيف الأدبية السريانية.

(* ـ ١) جاء في «اللؤلؤ المنثور» ان مارا بن سرافيون السميساطي كان موجوداً في منتصف المئة الثانية (بعد الميلاد). ولم يكن مسيحياً، وانما كان يؤمن بوحدانية الله معتبرا يسوع المسيح حكيمًا ـ (اللؤلؤ المنثور، ط ٥، ١٩٨٧، ص ١٥٤

وانطلاقاً من الدور الكبير للمؤلفات التي ناقشت هذه الرسالة، نود أن نؤكّد هنا نقطة أساسية واحدة، وهي أن عدم وجود رأي موحد حول موطن هذه الرسالة وتاريخ انشائها، يؤكد الطابع العام لها، والذي يدعو الى دراستها وتقييمها كعمل أدبي، يتضمن نصائح عملية، مكرسة لتربية أساليب السلوك في الحياة اليومية وتهذيبها، وموجهة لجيل الشباب بصورة عامة. وهي نموذج للفلسفة العملية ـ الاجتماعية. وقد ترجمت هذه الرسالة الى لغات عدة كما حظيت بشروحات وتعليقات كثيرة[٦].

أما الأثر السرياني الآخر، الذي ينتمي الى صنف الفلسفة العملية فهو كتاب أحيقار ـ الذي اشتهر بأشكال ونماذج متعددة وفي مختلف اللغات. ويكفي القول، (الدال على سريانيته) أنه ورد في قائمة مكتوبة بالآرامية في عداد مجموعة من لفائف البردي لمستوطنة الحضر الحربية. وتوجد كذلك صيغة يونانية، وسريانية، وأثيوبية، وعربية، وأرمنية، وسلافية لهذا الكتاب الشهير. ويعتبر كتاب أحيقار واحداً من أقدم الآثار الأدبية السريانية. أما موضوع القصة فهو تربوي أخلاقي بسيط ملخصة، أن أحيقار كان مستشاراً (أو وزيراً أو كاتباً في بعض المصادر الاخرى) لسنحاريب ملك آشور ونينوى (٧٠٤ ـ ٦٧١ ق.م) ثم لابنه اسرحدون (٦٨٠ ـ ٦٦٨ ق.م). وكان حكيماً مدهشاً، ولكنه بدون أطفال (رغم تعدد زوجاته ـ المترجم). ولهذا تبنّى نادان ابن أخته وهو ولد رضيع، ليكون وريثاً من جهة، وخلفاً له في وظيفته الكبيرة لدى البلاط الآشوري من جهة أخرى. وأخذ أحيقار يربي ابن اخته (نادان) تربية حسنة، باذلاً له النصح الكثير مطلعاً اياه على جميع أسراره وأعماله. ولكن نادان لم يكن وفياً لنصائح خاله الحكيمة، ولا لما بذله الخال من جهد في تربيته وتهذيبه، فعمل على الايقاع به (بخاله) عن طريق مكيدة دبرها له، اذ كتب رسالة رمزية بأسلوب خاله موجهة الى فرعون مصر، لقلب نظام الحكم في الامبراطورية الآشورية ورتب الأمر بحيث تقع هذه الرسالة الخطيرة بيد الملك الآشوري، واذ ذاك يحكم الملك الآشوري بالموت على أحيقار بتهمة الخيانة العظمى، وبعد أن تنكشف الحقيقة ينجو أحيقار من الموت، ويسجن نادان العاق ثم يبدأ الخال الحكيم بقول كلماته الحزينة، المملؤة مرارةً وحسرة وحكمة (وعددها ١٤٢ /

حكمة ـ المترجم). فمن حيث المضمون فان كثيراً من التعابير الواردة في حِكَم أحيقار قريبة جداً من التعابير الانجيلية المعروفة[٧] وقد تكوَّنت هذه الاخلاق العملية على مدى قرون وفق تقاليد شعوب الشرق الاوسط وقيمها. وفي الوقت نفسه يمكن أن نعثر في قصة أحيقار على ملامح أيديولوجية مقاربة لافكار ديوجينس اللايرتسي أو ديمقريطس وكليمينت الاسكندري[٨]. وقد تعرَّض هذا الاثر الادبي لكثير من التغييرات والاضافات والزيادات. كما دُرس بعناية فائقة من قبل عدد كبير من الباحثين وفي مقدمتهم نولدكه الذي تتميز أبحاثه في المجال المذكور بالعمق ودقة النتائج، وقربها الى الحقيقة والواقع[٩].

١ ـ المدرسة السريانية في القرون الوسطى

لا يمكن للّغة، ولا للكتابة، ولا للادب أن تبلغ انتشاراً واسعاً، ما لم تكن هناك تقاليد علمية وتوصيل منظّم للمعارف. ولقد كان السريان أقوياء بمدرستهم، التي حصلوا فيها على التعلّم، والقراءة والكتابة، ومعرفة موسوعة ذلك العصر، المتمثلة بالانجيل، وأيضاً مواد التعليم الهلّيني. وهذا شكلّت المدرسة السريانية العالية، ذات الاهمية الكبرى، وجامعتها القديمة ـ أكاديمية الرّها، ومن ثم أكاديمية نصيبين، موضوع بحثنا الخاص. وسنحاول في الفصل الحالي اعطاء تصور عن الكيفية التي كان عليها النظام التعليمي الابتدائي العام لدى السريان.

واذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف التاريخية، التي عاش السريان في أجوائها، فاننا سندرك عندئذ الاهمية الكبرى لظاهرة التعليم بالنسبة للسريان، وتبعاً لما تسمح به التصورات، المُستَمدّة من المصادر المتوفرة حالياً، فان المدارس السريانية كانت تضاهي وتحاكي المدارس الكنسية والرهبانيات، التي عرفها الغرب اللاتيني، والشرق الاغريقي ومجمل العالم السلافي. وقد عرف هذا النموذج من المدارس عند المسلمين وعند البوذيين، وكذلك عند البراهمانيين. وكان التعليم في هذه المدارس يقوم بالدرجة الاولى على تلقي المعارف الاولية والاساسية، التي تناسب عادة التعليم الابتدائي، في النموذج اللاتيني، أي المرحلة الاولى من التعلّم.

وكانت هذه المدرسة في معظم الاحيان تمثّل الدرجة الاولى فقط في سلّم التعليم اللاحق، وأول خطوة للحصول على اللقب الديني المناسب، مع أن السريان انشدّوا أيضاً نحو التعليم الدنيوي (غير الديني، الوضعي) وباتجاه العلوم المختلفة. وهذا الامر تطلبته علاقاتهم التجارية، التي كانت واسعة ومتشعبة جداً، وبغية استمرارها وتوطيد وشائجها كان لابد من توفر مجموعة من القدرات والطاقات، مثل القدرة على القراءة والكتابة، وامتلاك المعارف العلمية، ووجود التقاليد الملائمة، وكان على الحرفيين أيضاً أن تكون لديهم مستويات معينة من المعلومات الضرورية لانتقاء مهنهم، مع أن أجزاء كبيرة من تلك المعارف والمعلومات كانوا يحصلون عليها في أثناء الممارسة العملية، على يد الاكبر سناً، أو تحت اشرافهم. وقد اشتهر السريان كأطباء، وكان الفضل في جزء مُهمٍّ من ذلك يعود الى نظام التعليم الاساسي (الابتدائي) المنظم، والدقيق في أساليب توصيل المعارف العلمية الى المتعلمين وطرائقها، وشيئاً فشيئاً تم تطوير ذلك النظام التعليمي فأضيفت له فيما بعد العلوم الطبية (الصحية)، والتعرف على أعمال الاطباء اليونانيين الكبار وتعاليمهم (أبقراط ـ جالينوس)، كما رافق ذلك التعليم العملي (الممارسة العملية) لفن المعالجة، وطرق الكشف عن الامراض، وأساليب التطبيب المختلفة تحت إشراف أطباء ذوي خبرات عملية كبيرة. وبهذا الشكل، فان المدرسة الابتدائية حسب النموذج الأبرشي (الكنسي) كانت عبارة عن خطوة أو مرحلة أولى وضرورية للتعليم المختص، سواء الدنيوي منه، أو الروحي. وحتى في أكاديمية نصيبين لم تعدم امكانية مواصلة الاطلاع على العلوم الوضعية، والفلسفة وعلى العلوم الطبية بشكل خاص، مع أنّه كان هناك قانون خاص يمنع المدارس من الاشتغال بالكتب الكنسية وكتب فن المعالجة الطبية بآن معاً.

وقد حفظت لنا المصادر التاريخية المتوفرة معلومات مفيدة وطريفة للغاية (مع أنها غير تامة، جزئية) عن كيفية سير الدروس، وكيف كان التعليم يجري وكم من الوقت تستمر العملية التعليمية. والشيء المهم في هذه المصادر، أنها تستمد معلوماتها من المؤلفات النسطورية المنشأ. فالنساطرة بالذات هم الذين طوروا الى أبعد مدى ممكن العملية التعليمية، الأمر الذي أثار شعوراً كبيراً

بعدم الارتياح من طرف المونوفيزيين (اليعاقبة). ومن المعروف أن المونوفيزيين (أصحاب مبدأ الطبيعة الواحدة) والنسطوريين (أصحاب مبدأ الطبيعتين) تنافسوا في مجمل منطقة الشرق الادنى بغية السيطرة والاستحواذ (الفكري بالدرجة الاولى) على المدن والارياف السورية والتأثير وسط القبائل العربية، وأخيراً لأجل الاستئثار بقصب السبق في العلاقة مع بيزنطة.

وفي السيرة التي تحكي أول (أرفع) مقام يعقوبي حصل على لقب مفريان (مطرافوليط) ونعني به ماروثا التكريتي (المتوَّفى عام ٦٤٩م). والتي دونها أصغر تلامذته وخلفه في كرسي تكريت ماردنحا (دنحا الاول ـ مفريان المشرق)، نقرأ عبارات مستاءة، ساخطة بخصوص الشبكة الواسعة للمدارس النسطورية. وقد كان رأي دنحا الاول صحيحاً تماماً فيما يتعلق بالقوة الهائلة التي تنطوي عليها عملية انتشار المدارس المذكورة. وقد جاء فيها: «ان نساطرة الشرق، الذين يرغبون في تضليل بسطاء الناس وتشنيف آذان الرعايا، الامر الذي يحصل بسهولة كبيرة عن طريق التراتيل والالحان الكنسية، وكذلك بغية محاباة العالم والسيطرة عله. اذ ينطبق عليهم ما جاء في الانجيل: (ويلٌ لكم أيّها الكتبة والفريسيّون المراؤون لأنكم تأكلون بيوت الأرامل. ولعلة تطيلون صلواتكم) (متى، الاصحاح ٢٣ : ١٤)، فقد بنوا في كل قرية مدرسة. جذبوا الناس الى مدارسهم مطّبقين في كل المناطق النظام ذاته من حيث الانشاد والتراتيل»[١٠]. وقد عدد دنحا مختلف أشكال هذه التسابيح، والاناشيد مطلقاً عليها اسم «الاصوات» و«الاغاني» و «اللازمات» (انتيفون)[*-٢]

وبدأ المونوفيزيون (اليعاقبة) أيضاً بالاهتمام في بناء المدارس، الامر، الذي أكدّه كاتب الاسطر المذكورة ذاته. ففي منطقة بيت نوهاذر، التي تقع ما بين دجلة والزاب الكبير، الى الشمال الاقصى من منطقة اقليم المرج (مركا)، التي تقع الى الجنوب بين النهرين المذكورين، تم بناء مدارس في مستوطنات بيت كوكي (كوكه)، وبيت تارلي، وتل زلة، وبيت باني، وشورزق (شورزاق).

وحسب رواية دنحا الأول فان المدارس النسطورية تمتعت بشهرة كبيرة

---

*ـ ٢) انتيغون ـ كلمة يونانية تطلق على الابيات التي يتلوها الكهنة ويرددها المصلون بعدهم.

وبسمعة رفيعة، وينطبق هذا الرأي على القرن الميلادي الثامن تحديداً، ويرتبط مباشرة بالجهود المتميزة في هذا المجال التي بذلها ياباي الجبيلتي في مقاطعة الطيرهان[١١].

صحيح أنَّ المعطيات المتوفرة عن المدارس السريانية في القرنين الرابع والخامس للميلاد، ناقصة الى حدٍ ما (على شكل مقاطع منفصلة) إلاّ أنّها مع ذلك تدور حول نقاط ارتكاز جوهرية بهذا الشأن. ومن الطريف، أن برنامج المدرسة الابتدائية، وكذلك طرائقه بقيت الى مدى كثير من القرون، بل وارتدت طابعاً عالمياً أيضاً، حيث أن التعليم عند السريان (كما هو الأمر في العالم المسيحي كله) بُدىء بالمزامير.

ويحكى عن مؤسِّس أكاديمية (مدرسة) نصيبين مار نرساي (المتوفى عام ٥٠٢م)، أنه «تلقى العلم في المدرسة المخصصة للاولاد عندما كان عمره سبع سنوات» في قرية عين دلبي في منطقة معلثاي، حيث كان موطنه الاصلي[١٢]. (معلثاي ـ منطقة مجاورة لماركو ـ المرج ـ دهوك الحالية في العراق على ضفاف الزاب الكبير). وبعد مرور ستة أشهر فقط، وبفضل قدراته العالية وولعه الشديد بارتشاف المعارف والعلوم، استطاع نرساي أن «يجيب على جميع المسائل المتعلقة بقوانين داود، وأن يحفظ المزامير أيضاً».

وبالنسبة لمار كيوركيس فقد كان فارسياً وزرادشتياً، ثم اعتنق المسيحية ومات شهيداً في عام ٦١٥م في قرية بيت رستق (رستاق) من منطقة حدياب حيث تعلم في مدرسة القرية، وحفظ المزامير، وتمكن من الاجابة على قانون الداود[١٣].

أما الدروس التي تلي ذلك فتدور حول دراسة الكتاب المقدس،ولاسيما العهد الجديد، وتفسيراته والشروح التي وضعت حوله. وقد اتبع النساطرة في تأويلاتهم للنصوص الدينية التفسيرات والشروح التي وضعها ثيودوروس المصيصي، التي صارت المثال النموذجي التقليدي المحتذى في المدرسة النسطورية.

وكان مارقبريانس (قبريانوس)، مؤسس دير في بيروت، من أبناء قرية بيت ماغوشي، وكان والداه مسيحيين أيضاً، تعلم في (كنيسة قريته) وحفظ في

وقت قصير المزامير وهضم «البرنامج»، الذي أعطي للاولاد الصغار. (ywlpn' dtly') وقد أرسل بعد ذلك الى قرية ماكابتا، التي «ازدهرت في أيامه»، حيث تبحَّر هناك في الكتاب المقدس وتفسيره[١٤].

كان التعليم الابتدائي يجري ضمن الكنائس، التي تدار من قبل سلك روحي(اكليروس) مثقف ومن المؤكد، أنه وجدت سلسلة منظمة من التعليم الابتدائي، لابد من اجتيازها قبل الانتقال الى حلقة دراسية أعلى. أما فيما يتعلق بيوحنا الدليمي، الذي توفي طاعناً في السن سنة ٧٣٧ ـ ٧٣٨م. فقد درس في أواسط القرن السابع للميلاد. حيث أرسله والداه الى المدرسة، فتمكن «خلال مدة زمنية قصيرة من حفظ المزامير والعلم الأساسي، الضروري للاطفال»[١٥].

ونستنتج هنا، أن العبارات ذاتها تتكرّر في وصف التعليم الأولي الابتدائي الذي كان منتشراً في مختلف مدن السريان وقراهم، الأمر الذي يؤكّد أنّ التعليم المذكور كان يجري وفق برنامج محدد.

وتوجد بعض المعلومات الخاصة بعدد الدارسين في المدارس السريانية. فحسب أخبار توما المرجي، فان مارن عمّه، مطران (متروبوليت ـ مطرافوليط) حدياب ما بين عامي ٧٥٣ ـ ٧٧٢م غادر مرة أبرشيته ليزور قرية بيت يداري: «حيث كانت فيها مدرسة غير كبيرة تضمّ اثني عشر تلميذاً ومعلمهم، وقد دخلها المطران، عندما كان المعلم يتهيأ لقراءة فصل من سفر يشوع فسأله الرباني (المطران) ماذا تقرأ أيها المعلم؟. ثم أمره بعد ذلك قائلاً: اترك ما تقرأه اليوم وابدأ من حيث ما سأدّلك عليه»[١٦].

من هذه القصة يتبين، أنه كانت تجري في المدارس وفي الدرجات الدنيا من التعليم قراءة الكتب المقدسة وتفسيراتها، فقد ارتدت المدرسة السريانية، الطابع اللاهوتي، والتعليم الديني ـ الطائفي اعتباراً من درجاتها التعليمية الاولى. إلّا أنَّ القراءة والكتابة فتحتا الطريق أمام المعارف، ووسعتا آفاق الناس حيال العلوم الوضعية المختلفة، الامر الذي سنتوقف عنده في أثناء حديثنا عن التعليم السرياني العالي.

ففي سيرة مار أدّاي نقرأ، أنه ولد في الرصافة، وفقد والديه مبكراً، فربته

شقيقته الكبرى حناني التي رحلت الى نصيبين، حيث استقرت هناك مع أخيها، الذي أرسلته الى المدرسة[١٧]: «أخذت بيد أخيها أدّاي (القديس، الربان مار أداي فيما بعد) وارتحلت به الى نصيبين ثم الى انطاكية المقدونية ليقيما في إحدى الرهبانيات النسائية. وقد تعرفت هناك على حياة الرهبنة مع المسيح العزب، الخاطب الابدي، فأرسلت حناني الطاهرة أخاها (الربان مار أدّاي) الى مكان قريب من ديرها، حيث سلمته الى دار التعليم، لكي يقرأ مزامير داود، ولكي يتعلم الانشاد والتراتيل، ولكي يتمكن من فهم الأحرف والاشارات ويتعلمها عندما كان عمره صغيراً بعد. وكان يبقى عند شقيقته من المساء الى الصباح، أما نهاراً فكانت تأخذه الى المدرسة، وباهتمام بالغ كانت الاخت تعيده اليها كل مساء، ولخشيتها عليه، كانت ترافقه كل يوم الى دار التعليم»[١٨]. وكانت الاخت تراقب أخاها، لكي لا يتأثر ببعض العادات والتصرفات السيئة من رفقائه في المدرسة.

فكانت تلجأ «الى تخويفه أحياناً، والى المديح وتحبيذ سلوكه أحياناً أخرى». وعندما أنهى البرنامج التعليمي الابتدائي، تمكن من حفظ المزامير وكل الفصول والمواعظ والشروحات المتعلقة بها وأجاد بشكل ممتاز القراءة والكتابة، فأخذته (حناني) مجدداً الى المدرسة العليا «أم العلماء، الذين يوجدون جميعاً في الشرق ليزرعوا الكون بغراس علومهم العظيمة».

وهكذا، بعد أن أنهى مار أدّاي برنامج المدرسة الابتدائية، التي علمته القراءة والكتابة وعدداً من التبرات (الاشعار) والابتهالات (تخشيف) والتسابيح وأهم الاناشيد والترانيم والتراتيل الطقوسية الضرورية، استطاع أن ينتقل الى المدرسة السريانية العالية.

ولا يقتصر وصف المدرسة السريانية العليا على السيرة المذكورة، بل يتردد في كل السير التاريخية وفي بقية المعالم التراثية السريانية، التي تفتخر أيما افتخار بأكاديميتها الاصلية، العريقة في نصيبين، والتي أطلقوا عليها بحق لقب «أم العلماء» وأسماء تمجيدية، افتخارية أخرى. ففي هذه المدرسة المتقدمة درس مار أدّاي «الكتاب المقدس» وشروحه، حيث مرَّ ببرنامج خاص بتعلم لغة التفسير والتأويل والنحو، مستمداً أساساً من مؤلفات ثيودوروس المصيصي.

وتوجد بعض الوقائع عن حياة هرمزد، الذي ولد في منطقة بيت هوزابي في مقاطعة بيت لافاط والتي تسمى أيضاً شيراز. كان والداه مسيحيين، و«عندما كان فتىً يبلغ سن الثانية عشرة»، أخذوه الى المدرسة، لكي يتعلم المزامير، والتعاليم الروحية المختلفة، . وقد بقي يدرس هُناك ست سنوات. وفيها حفظ عن ظهر قلب المزامير والعهد الجديد، «وقد اجتهد الفتى في درسها ليلاً ونهاراً»[١٩].

«وعندما انتهت السنوات الاخيرة لدراسته هناك، كان عمره عشرين عاماً». وبعد أن أنهى دراسته المذكورة رغب أن يصبح راهباً. وتقول سيرة سبر يشوع الاول، بطريرك النساطرة (توفي عام ٦٠٤م)، والتي وضعها أحد تلامذته ويدعى الراهب بطرس من دير بيت عابي، إنَّ سبر يشوع ولد في قرية فيروز اباد، الواقعة على حدود شهرزور في منطقة بيت كرماي. ونقرأ في السيرة نفسها: «في القرية التي ذكرناها، كان ثمة قديس اسمه يوحنا. ذهب اليه سبر يشوع، فتعلم عليه المزامير وبعض العلوم الاخرى». لقد أقبل عليها بتعطش وتلهف عظيمين وكان مدفوعاً بحب المعرفة والرغبة في «تفسير وقراءة الكتب (الاسفار) الربانية المقدسة، وللحصول على غاياته المعرفية التحق بمدرسة نصيبين. مدينة العلم والثقافة، حيث عاش في الوقت ذاته المفسر ابراهيم»[٢٠].

وفي الواقع، فإنه يمكن الوقوع على كثير من هذه الاخبار المقتضبة في أدب السير الذاتية السريانية وقصص الاساقفة والجثالقة، وتلفت الانتباه فعلاً آلية توصيل المعارف والمعلومات لدى السريان. اذ يتطلب الامر بالدرجة الاولى ذاكرة جيدة، باعتبار أن جزءاً كبيراً من الكتب المقروءة في أثناء التعليم لابد من حفظه عن ظهر قلب «صماً»، وهكذا، فانه بحسب التعبير السرياني المجازي، كان لابد أن «تكون المزامير على شفة» أي دارس.

وفي سنة ٦٣٠م وفي أثناء حكم كسرى الثاني ابرويز صلب ايشوعسبران (الشهيد) الذي كان قد اهتدى من الديانة الزرادشتية الى الديانة المسيحية. وقد كتب سيرته المؤثرة بطريرك النساطرة ايشوعياب الثالث الحديابي (توفي سنة ٦٥٧ - ٦٥٨م). وفي هذه القصة يطلعنا المؤلف على كيفية اعتناق ايشوعسبران للمسيحية، وكيف أنه (أي ايشوعسبران) رغب في قراءة الكتاب المقدس، ولهذا

فقد لجأ في مسقط رأسه قرية قور (كور) على جبل حدياب «الى أبيه في المعمودية، الى القس ايشورحمية، الذي كان عنده هو الآخر ولد باسم ايشوزنحا (زخا)، قائلاً له: «اذا كان بامكانك، فأعطني هذا الفتى، لكي يكون أخاً لي في المحبة، ولكي يصبح في المقام (btks') - معلمي ومرشدي في الكتب الربانية». وقد حصل على الموافقة في الصيغة التالية: «أنت تعلم، يا أخي، أنني لا أملك ابناً غيره، فهو ذخيرتي في الشيخوخة وضوء عينيَّ، ولكن باعتبارك تستحق كل الاحترام في نظري، كخادم لربنا يسوع، فانني لن أرفض طلبك حوله. وليكن الأمر كما طلبت... وهكذا، خذ حبيبي ايشوزنحا، باعتبار أنه ضروري لك»(٢١). فرح ايشوعسبران وحسب الاصول المتبعة أجلس الفتى المذكور «ابن القس» كما يجلس المعلمون وعندما استقرا في جلستهما الجديدة، سأل ايشوعسبران معلمه (الفتى): «ما الشيء الواجب تعلّمه أولاً حسب القواعد المتبعة؟». فرد عليه الفتى: «طبعاً، الأحرف، التي لابدَّ من أن يتعلمها المرء قبل كل شيء، وبعد تلك الكلمات، والمقاطع الصوتية، وبعدها فقط يبدأ المرء بقراءة المزامير وتدريجياً يتمكن من قراءة الكتاب المقدس بأكمله. وعندما يتقن قراءة الكتاب المقدَّس، يمكنه بعد ذلك الانتقال الى التفسير». وهنا قال ايشوعسبران للفتى (المعلم): «تعلم الاحرف بدون فائدة، اقرأ لي عشرة مزامير». لكن الفتى أخذ يشرح له عدم جدوى محاولة حفظ مجمل الكتاب المقدس، وبالتالي فمن المفروض تعلم الأحرف أولاً. لكن ايشوعسبران رجا معلمه الشاب أن يلقنه الكلمات، ومن ثم يختبر مدى حفظه لها فيرددها خلف معلمه (بكل قوة) هازاً رقبته ذات اليمين وذات الشمال. إلّا أنّ الفتى حذره من فعل ذلك: قائلاً: «لا تفعل هكذا، كما يفعل السحرة، انطق الكلمات بهدوء، عبر شفتيك فقط، وبهذا الشكل ستتمكن خلال مدة قصيرة من تذكر كثير من الكلمات» لكن ايشوعسبران أصرَّ على الاستمرار في طريقته المذكورة. وقد أخبر ايشوعسبران ومعلمه الفتى ايشورحمية، أن التعلم يجري على مبدأ حفظ الألفاظ والأصوات. عندئذ أمر القسيس (الكاهن) ايشوعسبران بأن يتعلم الأحرف في البداية، لأن ذلك سيعطيه امكانية قراءة الكتاب المقدس بأكمله. «امتثل» ايشوعسبران لهذا الطلب و«درس الاحرف» و«حفَظها»،

وتعلم المزامير وأصبح يقرأ الكتاب[٢٢].

ومع أن الذاكرة لعبت دوراً مهماً، باعتبار أن التكرار الكثير أدّى الى أنَّ قسماً كبيراً من المعلومات حُفظ عن ظهر قلب، إلّا أنَّ الذاكرة لم تكن تكفي بحد ذاتها: فكان لابدَّ من تعلم القراءة السليمة بالذات. فالابجدية السريانية، ضُبطت حركاتها تدريجياً من قبل السريان المختصين بالادب وبالقواعد والنحو، فأوجدوا بذلك قواعد واضحة للقراءة الصحيحة وعن طريق استيعاب هذه القواعد والتقيد بها أوجدوا الظروف النحوية الملائمة لابداع نصوص جديدة. بينما نجد أن الكتابة البهلوية على النقيض من ذلك متغايرة التراكيب النحوية معقدة التصريفات، وتفتقر الى الصوتيات وأحرف المدّ. كل هذه السمات جعلت الكهنة الزرادشتيين. يلجؤون الى دراسة كتبهم وحفظها عن ظهر قلب، ولم يستخدموا القواعد النحوية إلا قليلاً، معتمدين بدلاً من ذلك على حفظ الكلمات والجمل كما تنطق «رافعين أصواتهم» و«ملوحين رؤوسهم ورقابهم». وبهذا الاسلوب حاولوا تخفيف عملية حفظ النصوص وتذكرها.

واذا كان السريان قد سعوا لجعل الانسان يتعلم القراءة والوقوف عند الاشياء، التي لا يحفظها صماً، فان النظام الفارسي كان يعتمد اعتماداً شبه مطلق على الذاكرة، اضافة الى استخدامه (النظام الفارسي) لمجموعة أساليب في تقوية الذاكرة وفن التذكر (منيمونيكا) لمختلف أشكال النصوص وأحجامها. ولكن نجد في الوقت نفسه أن بعض مقاطع الكتاب المقدس ونصوصه، التي كانت تتلى وتردد باستمرار (المزامير مثلاً) حفظت هي الاخرى عن ظهر قلب بشكل غير متعمد.

لقد كانت معرفة الاحرف، والقراءة، والكتابة ضرورية جداً في حياة السريان بغية امتلاك مجمل المعلومات الضرورية لهم في حياتهم العملية. فكان نظامهم التعليمي يقوم على تعليم الفرد القراءة والكتابة وكذلك فهم ما يقرأ وتفسيره.

وطبقاً لما تحدثنا عنه، فان المعلومات والاخبار المتعلقة بالمدارس السريانية، التي كانت في مختلف القرى والبلدان ترتدي بلا شك أهمية كبرى.

فالمعلومات المفصلة، حول تلك المدارس وصلت الينا من المصادر السريانية ذاتها.

وقد اشتهرت في حياة المدرسة السريانية النسطورية مرحلتان ـ المرحلة التي ارتبطت باسم ايشوعياب الثالث والمعلم ماربابا ي، المعاصر لصليبا زخا الجاثليق (توفي عام ٧٢٧م). وكان ايشوعياب الثالث (الحديابي) من اشراف بلدة كوفلانا (قبلان الحالية) قد ولد في الربع الاخير من المئة السادسة للميلاد. ومنذ سنواته الاولى عكف على دراسة العلوم اللاهوتية في البداية على مار يعقوب من بيت عابي ثم بعد ذلك في مدرسة نصيبين التي كان يشرف على ادارتها حنانا الحديابي. وقد اشتهر ايشوعياب الثالث شهرة واسعة في النصف الاول من القرن السابع للميلاد.

فأسس كنيسة جديدة في دير بيت عابي، الواقعة في منطقة المرج (الماركا)، القريبة من مصب نهر الزاب الكبير، اذ «رغب ببناء مدرسة قرب صومعته». كما أراد ايشوعياب الثالث أن يزود هذه المدرسة «بكل المواد الضرورية، وأن يجلب اليها المعلمين، والفلاسفة، والمفسرين وأن يجمع عدداً كبيراً من التلاميذ، وأن يوليهم الاهتمام اللازم»[٢٣]. لكن رغبة الاسقف ايشوعياب الثالث لم يكتب لها التحقق، حيث أن رئيس الدير قاميشوع الراهب ومجموعة من اخوانه الرهبان عارضوا تلك المشاريع والنوايا. فهم لم يرغبوا في فقدان «سعادة السكينة والهدوء»، متنبئين بأن قدوم الصبية الدارسين، سيثير المتاعب ويقلق راحة الدير، وبالتالي سيجلب لهم الازعاج وعدم الارتياح. وقد اعتمدوا في معارضتهم هذه على حجة، أن مؤسس الدير (مار يعقوب) لم يأمر بالقيام بتلك الاجراءات. ولما لم يوافق الاسقف (ايشوعياب الثالث) على اعتراضاتهم، غادر الدير قاميشوع وسبعون راهباً مهاجرين الى قرية خربوت في منطقة صفصافة. وقد أثّر هذا الموقف على قرار الأسقف المذكور، حيث نقل مكان بناء المدرسة الى قريته الاصلية ـ كوفلانا ثم تبع ذلك توافد «الشغيلة والبنائينّ» الذين دعيوا للبناء في بيت عابي.

ومع أن رئيس الدير قاميشوع، أكّد أنه لا يعرف عن وجود مدارس في الاديرة، إلّا أنّ ذلك قد حصل بالفعل، الامر الذي تثبته وتشهد عليه رواية

ايشـوزيخا (زخا) الذي كان معاصراً للجاثليق سبريشوع الاول (نهاية القرن السـادس وبـداية القرن السابع للميلاد). فقد ذكر ايشوزيخا أن الشاهنشاه كسرى الثاني ابرويز أعطى موافقته على اقامة تلك المدارس سنة ٥٩٦م. فبنى ايشوزيخا ثلاثة أديرة تحتوي على ثلاث مدارس أيضاً. وقد أسس «ديراً كبيراً في منطقة بيت عربايي وجمع فيه المعلمين والدارسين. بعد ذلك ارتحل الى جبل حمرين وتحديداً الى بيت بغاش. وفي أواخر حياته انتقل الى مقاطعة حدياب، تاركاً ديره السابق بأيدي معلميه، وكذلك المدرسة، التي بناها فيه». وقد بني الدير الجديد من الحجارة، لأن هذه المنطقة كانت تدار عملياً من قبل قطاع الطرق واللصوص. وفي هذا الدير «نظم ايشوزيخا المعلمين والمدرسة»[٢٤]. وعلى هذا فقد كانت الاديرة والمدارس متلازمة، أما بالنسبة للمقترح الذي طلع به ايشوعياب الثالث فانه لم يتضمن شيئاً غير عادي.

ولكن من اللافت للانتباه بشكل خاص، أنه في عدد من الحالات لم تكن المدرسة تابعة للدير، وانما بُنيت مستقلة في القرية، أما الافراد العاملون فيها (المعلمون) فانهم لم يخضعوا لسلك الرهبانية وللكنيسة مباشرة، مع أنهم كانوا يتمتعون بوضع خاص واحترام كبير.

وفي النصف الاول من القـرن السـابع للميلاد اشتهر باباي الجبيلتي (نسبة الى الجبيلة قرب طيرهان). وقد كتب سيرته توما المرجي في أواسط القرن التاسع، حيث كرس له كمية كبيرة من الصفحات التي كتبها بعنوان «كتاب الرؤساء». وقد كان وصف حياة باباي الجبيلتي قوياً ومؤثراً، لدرجة أنّ الناس حفـظوا مظهـره الخارجي أيضاً. «لقد كان رجلاً عالماً ومطلعاً جداً، صحته ممتازة، قوي البنية، وكما يحدثنا معاصروه فقد كان صوته حلواً، عذباً وجهورياً كالنفير»[٢٥].

وقـد بدأ بابـاي نشاطه في الجبيلة، بلدته الاصلية، حيث تقاطر اليه الدارسون ومنهم ماران عمّه، الذي أصبح بعد ذلك رفيقه الوفي. وأعطاهم بابـاي «كل الارشاد في تعليم الكنيسة»، وبشكل لا يخرج عن روح المبادىء والتعاليم، التي نادى بها ثيودوروس المصيصي، كما يقتضي الموقف من النساطرة الحقيقيين. وقد وجد باباي الجبيلتي المدارس في حالة تدهور كبير سواء من حيث

النظام، أو من حيث قواعد التربية والتعليم. ولهذا فقد صب باباي الجبيلتي جهـوده لاعـادة بنـاء المـدارس، وتطبيق النظام والانضباط، وتحديد البرامج التعليمية التي تؤمن توصيل المعارف العلمية بالشكل الامثل. ولكن الموضوع التعليمي، الذي حاز على اهتمام باباي كان هو الموسيقى والتراتيل والاناشيد الكنسية (غيمنولوغيا). ومن المعروف، أن الغنوصي السرياني برديصان (نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للميلاد) أولى اهتماماً خاصاً للاغاني والتراتيل كوسيلة للدعـاوة وتعميم آرائه وأفكاره. وحسب الكاتب باباي، فانه لم تكن لدى النساطرة في ذلك الحين وحدة في التراتيل والاغاني الدينية. «إذْ كان لكل اقليم، ومدينة، ودير، ومدرسة تراتيلها وأغانيها الخاصة، وأناشيدها، وعندما كان يحدث أن يوجد دارس أو معلم خارج مدرسته، فقد كان يقف وكأنه جاهل تماماً»[٢٦]. أي أنه لا يستطيع عندئذ المشاركة في الغناء والاناشيد. وقد أُزيلت هذه الاختلافات عن طريق تطبيق مجموعة من المبادىء والقواعد العامة منذ دخـول الاطفـال الى المـدرسـة. حيث أقيمت الـتراتيل والاناشيد وفق نظام موسيقي معين، تم وضعه أول مرة من قبل مار-باباي ثم نشر في المدارس كافة. غادر مدرسة الجبيلة باباي وتوجه مع ماران الى منطقة حدياب والمرج (ماركا). وقد كانت أولى المدارس التي شغلها باباي ومرافقوه بعد رحيلهم، وهي المدرسة الواقعة في قرية كفر عوزيل غير البعيدة عن اربيل. وكانت مدرسة كبيرة، حيث لا يقتصر التعليم فيها على تدريس أسس القواعد وحسب، وانما يشمل حيزاً معرفياً عريضاً. وقد استطاعت هذه المدرسة الكبيرة أن تتطور بنجاح ملحوظ بفضل الحالة المادية الميسورة لسكان كفر عوزيل «الاثرياء والعقلاء».

وبعـد أن اطمـأن باباي الى النتائج الايجابية لعمله هنا، قرّر مواصلة الترحال، ونقل نشاطه الى أبعد «وسلم المدرسة الى ماران عمّه، وغادرها». وفي منطقة المرج تمكن باباي وأصحابه من بعث أربع وعشرين مدرسة. ولم يقتصر عمله هنا على «جمع» التلاميذ وبناء المدارس. فقد وجد أنّ المخطوطات مهترئة، متآكلة تحتاج الى «تضبيط» و«اعادة ترتيب».

وهكذا، فانه حسب ما ذكره توما المرجي قام باباي بمجموعة اجراءات متشـابهـة في عدد كبـير من القرى، حيث جمع التلاميذ المتسيبين، وتفحص

الكتب المدرسية الموجودة، معيداً ضبطها وترتيبها لتصبح ملائمة للمدارس والدراسة، ومن ثم رتب موادها ودروسها لتكون واحدة في المدارس كافة، مصححاً الاخطاء الواردة فيها وغير ذلك من الاعمال التي تخص وحدة المناهج المدرسية.

ويمكن القول إنّ ماربابای رتّبَ المدارس وفق نمط واحد سواء الواقعة منها في دير سامرة أو دير كوري، أو في قرى: هارديس، هيتاري، ماكابتي، الكوفة وغيرها. وقد كان هذا النمط من المدارس يطلق عليه اسم المدارس الداخلية، حسب التقاليد التي سادت في القرون الوسطى، والتي جرى الحديث عنها سابقاً، وكانت واسعة الانتشار في الغرب وفي الشرق على حد سواء.

وقد تمكَّن هذا المعلم الذي لا يكلُّ فعلاً من بناء عشرات المدارس وترميمها كما أعد الهيئات التعليمية لهذه المدارس «ويقال، أنه كان لديه ستون متعلماً، أصبحوا فيما بعد معلمين».[٢٧] وذلك في ستين مدرسة أشرف باباي على تعليمها. وانطلاقاً مما تقدم، فقد اهتم باباي ليس بتعليم القواعد وحسب، أي بالتعليم الابتدائي، ولكنه تمكن من تهيئة أفراد على درجة عالية من المهارة والكفاءة ونعني بهم ـ المعلمين.

وبعد أن هيمن النشاط الاصلاحي لمار باباي مدة زمنية بلغت مئة عام تقريباً، نجد أنه في النصف الاول من القرن التاسع للميلاد يخيم الجمود والتراجع مجدداً في الحركة التعليمية السريانية. فالظروف السياسية العامة المعقدة والصعبة التي مرت بها المنطقة، والتغيرات الدينية ـ الفكرية الجديدة الناتجة عن المد العربي ـ الاسلامي، كل ذلك خلق مصاعب جديدة في المجال المذكور، لدرجة أن المدارس السريانية تُرِكت وأُهْمِلت تماماً في أغلبية المدن والقرى. فالمعلومات الاخبارية التي قدمها سبريشوع الدمشقي بطريرك النساطرة تعود الى سنة ٨٣٤م حيث كان قد عبر الاراضي الآرامية الى بلاد الرافدين والمناطق المحاذية لها. ولم يجد في المدارس سوى المعلمين العجائز، أما المتعلمون فانهم لم يعرفوا حتى المزامير، التي يفترض أن يطالعها الدارسون كل يوم. فكان على المعلمين اجبار التلاميذ على تعلم المبادىء الأولية (المزامير)،

«كما يجبر الطبيبُ مريضَه على شرب منقوع الشيح، أو الحنظل. أما هم فقد كانوا يديرون وجوههم عن التعلم تماماً، كما يلوي المريض وجهه عن شرب الدواء المرّ»[٢٨].

موّنت المدرسة في ذلك العهد بكل الضروريات (الاطعمة بالدرجة الاولى) وكانت الطائفة المسيحية هي التي تتحمل النفقات، اللازمة لهذه المدرسة، ممثلة بالقرية أو بالدير وما يتبعه من مزارع وضياع. والسبب في ذلك يعود الى عدم وجود أي اهتمام تجاه المدارس واكتساب المعارف: «لانهم كانوا يجتمعون هنا لاجل الخبز (العيش) وليس بسبب حبهم للتعلّم».

ويعدد سبر يشوع المناطق والمدارس التالية: قطيسفون (ماحوزي)، مدارس مار ثيودوروس ومار ماري، أي المدارس، التي كانت مسماة باسم ثيودوروس المصيصي والقديس مار ماري. وفي ختام رسالته يقول سبريشوع: «وقد سمعت ما يشبه ذلك في عيلام، ميسان، وفارس وخراسان». وبكلمات أخرى. فان الكلام يدور هنا حول المناطق الجنوبية من بلاد الرافدين والاقاليم الشرقية من ايران، التي حافظت على أسمائها السابقة بعد فتحها من قبل العرب.

ولما كنّا نركز اهتمامنا على المدرسة السريانية، وعلى أساليب التعليم وطرائقه، المتبعة فيها، وعلى الانتشار الواسع للعلم والتعلم، وعلى الآداب في مختلف أنواعها وأجناسها، فإنّه لابد من التأكيد في هذا السياق على السهولة النسبية في تعلم الكتابة السريانية بفضل أبجديتها السهلة، ونظام الحركات للنص وخصائص تركيب الجمل السريانية. فقد ساعد كل ذلك في انتشار اللغة السريانية بشقيها اللفظي - النطقي والكتابيّ في مناطق واسعة من قارة آسيا. وقد لعبت المدرسة، التي كانت المكان المخصص لتعلم القراءة والكتابة السريانية دوراً رائداً في تكوّن تقاليد راسخة لاكتساب مجموعة من المعارف الاولية، وبالنتيجة في تقرير مصير اللغة السريانية وآدابها المختلفة.

حملت اللغة السريانية وآدابها تصورات وآراء أيديولوجية جديدة، وأفكار فلسفية، ومفاهيم فلكية وجغرافية ومعلومات علمية مجربة في حقلي السيمياء

(الكيمياء) والـطب. وقـد استنـدت هذه المعـارف على العلوم الاغـريقية البيزنطية، التي تطورت وازدهرت ثم أُضيفت اليها معطيات جديدة توصل اليها السريان، وتابعها بجدارة اخوانهم العرب في مرحلة لاحقة.

ان انتشـار اللغة السريانية ومعها مجموعة كبرى من المعارف الفلسفية والعلمية كانت في الحقيقة ظاهرة تقدمية، أدّت خدمات تنويرية جُلى لكثير من الشعوب الآسيوية.

٢ ـ المصادر المتعلقة بالمدرسة السريانية العليا

المدرسة السريانية العليا ـ هي جامعة القرون الوسطى، التي عرفتها بيزنطة، والغرب اللاتيني. وتنهل هذه المدرسة العالية (الجامعة) من التقاليد الاغريقية القديمة، ومن التجديدات وشتى التطويرات التي لحقت بتلك التقاليد الاكاديمية العريقة. فالمدارس السريانية يذكرها بصورة دائمة مؤرخو القرون الوسطى وكتّابها، ليس السريان منهم وحسب، وانما اليونان أيضاً. وقد اشتهرت تلك المدارس كمراكز للتدريس والثقافة وللتعلم. أما المدارس من النمط العلمي (المرحلة العالية) فكانت تتميز بأهمية استثنائية خاصة. حيث كانت مهمتها الرئيسة تدور حول قراءة الكتاب المقدس وشرحه وتأويله، بغية تسهيل الآراء العقائدية وترسيخها، وكذلك الاتجاه الفلسفي، الذي أيده السريان. ولكن اذا كان التفسير وعلم التأويل (التُرجام ـ تفسير فصول من الكتاب المقدس) وتعلم مجموع صلوات القداس (ليتورجية) هي المواد الاساسية في هذه المدارس الروحية (اللاهوتية)، فقد كانت تدرس الى جانبها الفلسفة، التي عُدَّت مادة ذات شأن رفيع، وتمَّ أيضاً تدريس بعض العلوم الدنيوية ضمن مستويات معينة.

كانت بدايات القرون الوسطى (من القرن الخامس الى القرن السابع للميلاد) مرحلة ازدهار فعلي للمدارس السريانية، واستمرت هذه المدارس تلعبُ دور المراكز التعليمية الرئيسة حتى القرن الثاني عشر للميلاد. ويجدر بالذكر، أنه قد وصلت من تلك الأزمنة معلومات حول بعض المناطق التي تحولت الى (مشاتل) للعلم والثقافة ومصادر للتنوير والمعرفة السريانية في أقاصي الاقاليم الشرقية، فأتاحت بذلك انتشاراً واسعاً للنصرانية شمل مجمل مناطق

بلاد الرافدين. وتخبرنا المصادر المتوفرة عن معلومات موضوعية ـ واقعية سواء عن المدارس الاولية (الابتدائية)، أو عن الاكاديميات، التي كانت تشكلّ مراكز الحصول على المعارف العلمية العليا.

وتشير الكثير الكثير من المؤلفات السريانية الى المدارس، التي قامت في تلك الأزمنة، ونعني بهذه المؤلفات: السيَر، وتاريخ البطارقة والمطارنة، وتاريخ الأديرة، والوثائق اليومية وتواريخ بعض المناطق، ومؤلّفات هامّة مثل، «كتاب الرؤساء» لتوما المرجي و«كتاب العفة» لايشوعدناح (البصري). وترتدي أهمية خاصة في هذا المجال احدى أقدم المدارس الروحية (الاكليركية) ـ أكاديمية نصيبين، والتي حفظت عنها معلومات ووثائق مفصلة، اضافة الى شهادات وأخبار مَنْ عاصرها من المؤرخين والادباء والكتّاب. وقد وصلنا عن هذه الاكاديمية ما يجعلنا نكوِّن صورة قريبة جداً من واقعها آنذاك، حيث وصل الينا نظامها الداخلي وقوانينها، التي طبقت في الادارة، والتي كانت تحدد أيضاً القواعد الواجب على الدارسين التقيّد بها، وكذلك معايير السلوك، التي ينبغي على المدرسين التقيد بخطواتها. حيث كان المدرسون وطلابهم يشكلون نوعاً من المنظمة «الاجتماع» (Rnwsỳ') ، برئاسة عميد الاكاديمية (رئيسها) والمسؤول الاداري، الذي يقوم بالواجبات المتعلقة بالمسائل المعيشية، وبمهمة الرقابة العامة في المدرسة[٢٩].

وفي الحقيقة، فان «قواعد أكاديمية نصيبين وأنظمتها» تعتبر من أروع معالم التعليم السرياني، وهذه «القوانين» أو «اللوائح» تجسد أقدم نظام داخلي لجامعات القرون الوسطى. وللاسف، فان هذا النظام الداخلي الجامعي لم يكن مُكتشفاً عندما حميت المناقشات والمجادلات الشهيرة حول ثقافة الشرق والغرب، ولم يأخذ مكانه المناسب، وبالنتيجة لم يحسم ذلك النقاش، مع أنّ ذلك «النظام الداخلي» الجامعي يثبت بما لا يدع مجالاً للشك دقة التنظيم، الذي كان متبعاً في المدرسة السريانية العليا في فجر العصر الوسيط. وقد دوِّنت في تلك اللوائح قواعد محددة تنظم سلوك الدارسين وتصرفهم ومعطيات دقيقة عن ظروف حياتهم ومعيشتهم، وكذلك عن الاقسام الرئيسة للمدرسة. وتحدد

هذه «القواعد» أو «اللوائح» النظام الداخلي للمدرسة، كما تحمل كغيرها من الوثائق القانونية خصائص وسمات معيارية - أخلاقية. فتكشف بالدرجة الاولى عن الملامح السلبية التي لا تنسجم مع «قوانين المدرسة و«اللوائح» الدراسية والسكن الداخلي. وترسم في الحقيقة لوحة واقعية، فتقدّم بذلك تصورات قريبة جداً من الحياة الفعلية للاكاديمية، ولتقاليدها والقيم الاخلاقية التي كانت سائدة فيها. والميزة الكبرى لهذا النظام الداخلي، تتجلى في أنه مؤرَّخ (يحمل تاريخاً محدداً) اضافة الى ذلك تم تثبيت تأريخ اصدار القسم الاول والقسم الثاني من سلسلة «قوانين» و«قواعد» الاكاديمية، وكذلك قائمة بأسماء واضعي تلك القوانين، وأخيراً فقد كانت هذه اللوائح موثقة، وموقعة مع ملحق خاص يحمل تصديق أسقف المدينة، ورئيس الجامعة ومدرسيّها. وقد أقر هذا النظام الداخلي بعد دراسة دقيقة «اجتماع، هيئة المدرسة» أي المجلس الذي يضم الهيئة التدريسية والادارية وجميع الدارسين في الاكاديمية. وتشكّل هذه «القوانين» لائحة حقوقية، معيارية غالية جداً بالنسبة لأي مؤرخ. وتعطي هذه اللوائح مع بقية المصادر والوثائق الخاصة بالمرحلة الممتدة من القرن الخامس الى القرن السابع للميلاد فرصة علمية لتصور واقعي حول نشاط عدد من الشخصيات، وحول حياة المدرسة والوضع السياسي بصورة عامة.

وتتضمن مقدمة السلسلة الثانية من قواعد الدراسة ولوائحها وكذلك الكلمة الختامية لها معلومات حول تأريخ وضع هذه اللوائح، وأسباب بعض القوانين الإضافية، التي اتخذتها «هيئة المدرسة» (الاجتماع العام).

ونجد أن بعض المصادر التاريخية السريانية تستعمل عبارة «اجتماع»، «مجلس» (*knwšy'*) بدلاً من كلمة مدرسة (*'skwl'*) أو بشكل أكثر تفصيلاً عبارات «اجتماع المدرسة» أو «هيئة المدرسة» (مجلس المدرسة). وقد توصلنا نتيجة بحث تتبعي لهذ المسألة، أن ذلك الاستبدال اللغوي لم يكن وليد المصادفة أبداً.

فـ«المدرسة» و«الاجتماع» و«الهيئة» أو «مجلس المدرسة تشير الى اختلافات في المستويات التنظيمية، وفي مستوى التكوين وتشكيل الهيئات العلمية. حيث أن لفظة «مدرسة» تتضمن معنىً عاماً من جهة، ومعنىً خاصاً من جهة ثانية -

أي المدرسة مع عدد معين من الدارسين، أو المدرسة الابتدائية التابعة لاحد المعابد أو الاديرة. أما «الاجتماع»، «الهيئة»، «المجلس» فانها تتضمن تنظيماً جماعياً، أو اجتماعاً عمومياً للدارسين والمدرسين كافة. والمعروف، أن عدد الدارسين في الرُّها ونصيبين كان يصل الى عدة مئات وكان لابد لتنظيم هذه «الجلسة» أو «المجلس» (كأي تنظيم كبير) من وضع مجموعة لوائح وقوانين تضبطها، وتحدد سير العمل والعقوبات والمكافآت في حاضرها وفي مستقبلها.

وفي عهد الأسقف برصوما (المتوفى ما بين ٤٩٢ و ٤٩٥م) وبعد نقل المدرسة السريانية العليا من الرُها الى نصيبين تم وضع أولى القوانين والقواعد، التي يتوجب السير وفقها ولاسيما فيما يتعلق بالارضية الجديدة للمدرسة المذكورة. وقد صادق برصوما على هذه القواعد التي يجب أن تشكّل أساساً متيناً في ادارة المدرسة ومعايير سلوك الدارسين وتصرفاتهم اليومية. وقد وافق على هذا النظام الداخلي أعضاء المدرسة كافة (الهيئة الادارية والتدريسية)، وذلك من خلال إمضائهم جميعاً على اللائحة. ولكن بعد موت برصوما فقدت هذه اللائحة أو تم التخلّص منها بشكل متعمد من بعض الاشخاص ذوي النوايا السيئة، فآل الانضباط المدرسي الى التقهقر والانحطاط. وفي مرحلة متأخرة وتحديداً في أثناء ادارة نرساي، تم الاتفاق على العودة الى تلك القواعد والقوانين المدرسية. وتم العثور على نسخة واحدة من تلك القواعد وضعها برصوما شخصياً، وعلى أساس تلك النسخة استؤنف العمل بما أُطلق عليها القواعد «القديمة» من اثنين وعشرين فصلاً[٣٠]. حيث رتبها المعلمان نرساي ويونان بناء على طلب من مجلس «اجتماع» المدرسة ووجهت الى أسقف نصيبين أوسي، فوافق عليها في الحادي والعشرين من شهر تشرين سنة ٨٠٨ في التقويم الاغريقي الموافق للسنة التاسعة من حكم الملك قباذ (كاواد)، أي في الحادي والعشرين من تشرين الاول سنة ٤٩٦ للميلاد[٣١]. هذه القواعد، أو القوانين، تمّت المصادقة عليها في الوقت الذي كان فيه بولس أسقفاً على نصيبين في عهد حكم الشاهنشاه كسرى الاول، وفي الوقت الذي كان فيه مفسر المدرسة (شارح الكتاب المقدس ـ المترجم) ابراهيم، أما القارىء والشماس فقد كان المدعو نرساي. وهذا ما تتحدث عنه خاتمة النص، المتضمن تلك القوانين[٣٢].

وبعد ذلك تأتي السلسلة الثانية من القواعد، التي أُطلق عليها «القوانين الاخرى للمدرسة نفسها»، حيث وضعت في السنة الثانية عشرة من حكم الامبراطور هورميزدا (أي سنة ٥٩٠ للميلاد) عندما كان شمعون أسقفاً ومطراناً (مطرافوليط)، ويساعد في رعاية الكنيسة الشماسان حينان وحنانيشوع[٣٣].

وقد صادق على هذه القوانين الاسقف والمطران (مطرافوليط) آحاد بوي، والمعلم الكاهن (القس) حينان، حيث وضعوا تواقيعهم الخطية وأختامهم في السنة الثالثة عشرة من عهد الامبراطور كسرى (خسرويه)[٣٤]. والمقصود بذلك الشاهنشاه كسرى الثاني، أي في عام ٦٠٢ للميلاد[٣٥].

وبناء على ما تقدم، فان قوانين أكاديمية نصيبين (التي وصلت الينا) طبقت على مدى قرنين على الاقل. أما أهميتها فتظهر جلية من خلال ادخالها في المخطوطة الخاصة بمجموعة قرارات المجامع النسطورية. ويمثل هذا الاثر الهام (النظام الداخلي لاكاديمية نصيبين) مادة بحثية ـ تاريخية نادرة. وأما ميزته الرئيسية فتتجلى في دقة المعلومات التي يقدمها، ومن بينها عدة تواريخ هامة لا تثير صحتها أية شكوك أو تحفظات.

وهناك مصدران هامان ومتلازمان بشكل عضوي يتضمنان معلومات مفيدة جداً في تاريخ مدرسة نصيبين الشهيرة ونعني بهما ـ بحث «سبب تأسيس المدارس» و«تاريخ الآباء القديسين». وتنبع أهمية هذين المؤلفين من كونهما يملكان المعلومات والمعطيات الواردة في النظام الداخلي المذكور، كما يسمحان من جهة ثانية بالحصول على حقائق جديدة. أما الصعوبة في الاستفادة من هذين العملين فترجع الى أن كليهما وصلنا باسم برحذ بشابا (من حلوان)[٣٦]. والملاحظ أن أسماء الأماكن تتطابق فيهما حرفياً، أما الاوصاف الخاصة بالاشخاص وبعض الاسماء، والتقييمات المعطاة لهذه الشخصيات وأنشطتها في ذلك الحين فهي مختلفة، بل ومتعارضة تماماً في بعض الاحيان. وكان ي. هيرمان قد قام بمحاولة دراسة المصادر المتعلقة بتاريخ مدرسة نصيبين بشكل ناقد استفاد منه من الاعمال والمؤلفات السابقة لكل من ج. شابو، و أ. منكنا (الفونس)[٣٧]. وقد قادته المقارنة بين هذين الاثرين الى استنتاج، أن «تاريخ الآباء القديسين» كان مصدراً للبحث، ولكن ي. هيرمان لم يبذل حتى محاولة

طرح السؤال حول ما اذا كانت هذه المؤلفات مكتوبة من قبل أشخاص مختلفين أم أن المؤلف هو نفسه في كلا الحالتين. ولهذا لا تقدم مقالته أية معطيات جديدة في هذه المسائل، اضافة إلى أنَّ الكاتب يعتمد في بعض آرائه على المعلومات الواردة في كتاب «أخبار اربيل»، الذي تعرض بدوره الى نقد عميق[٣٨].

لقد أطلق المؤلف في أحد كتبه على برحذ بشابا عربايا لقب أسقف حلوان، بينما قال عنه في مؤلَّف آخر، أنه كان «قديساً ورئيساً للناظرين والمراقبين»[٣٩] في المدرسة الروحية (المقدسة) في مدرسة نصيبين. وأطلق عليه هذا اللقب في عناوين بارزة من كتاب «تاريخ الآباء القديسين»، والذي يتضمن آخر فصلين فيه سيرة حياة رئيسين (مديرين) للمدرسة المذكورة - نرساي وابراهيم. وفي بحث «سبب تأسيس المدارس» لقب المؤلف بأسقف حلوان، الأمر الذي يتطابق مع توقيعه تحت توجيه مجمع غريغوريوس الاول سنة ٦٠٥ للميلاد[٤٠]. واستناداً الى المؤلفين، اللذين وصلا الى أيدينا فان برحذبشابا انسان عالم، وشخص حكيم، مطلع بصورة جيدة على تاريخ المدرسة المذكورة وعارف تماماً لظروف عملها وتفاصيل الحياة فيها. ويمكن الافتراض، أن برحذبشابا درس أول الامر في هذه المدرسة وبعد ذلك شغل منصب معلم كبير (شبيه بلقب أستاذ ذو كرسي - المترجم).

وينقسم بحث «سبب تأسيس المدارس»، الذي تركه مار برحذبشابا عربايا، أسقف حلوان الى جزئين متميّزين تماماً. حيث يتكلم الجزء الاول (النظري) عن المناهج وطرائق التعلم، التي «أوهبها مبدع الكون لمخلوقاته غير المرئية (الملائكة) والى الانسان، تعاليم يسوع المسيح الى تلامذته وحوارييه وأتباعه». وقد تضمن هذا الجزء تحليلاً فلسفياً لمسألة معرفة العالم، مع استخدام للمصطلحات والمفاهيم السريانية بشكل ملتصق مباشرة مع المصطلحات والمفاهيم اليونانية. وقد جاء في هذا المبحث، أن السمة الاساسية للانسان تتجلّى في «العقل، الناطق، والعارف» (md’’mlyl’ wnhyr’)، وبمقدار تطابق كلامنا مع هذا العقل، الموجود فينا، يصبح بالامكان فهم هذا الكلام أو الحديث. وتوجد في الفرد خصائص ومزايا، أهمها الفهم، والتفكير، وكذلك الرغبة والميل، والسخط والارادة. ولكن «العقل يقف فوقها جميعاً» مثل «حوذي

حكيم» ومثل «ربان ماهر». ولهذا فان العقل يتصرف ويعرف ما الذي سيحصل[٤١]. وكل ما يوجد في العلم، حسب هذا المنطلق، ينقسم الى جزئين ـ «المعرفة والعمل»، أي الى نظري وعملي[٤٢]. فالمعرفة ضرورية للتفريق بين الخير والشر، بين الحقيقة والكذب، في حين أنَّ الفعل، والممارسة مرهونة بتنفيذ أعمال الخير. «وترسم هذه القدرة الرائعة على المنطق والمحاكمة لوحة جليلة، مهيبة للمعرفة الحقيقية»[٤٣]. بعد ذلك ينتقل المؤلف الى تفسير قضية الخطيئة الاولى ثم يحلل تاريخ بني اسرائيل باعتباره نقلاً وتوارثاً للتقاليد، والمعارف، التي يُزْعَم أنها تكونت في «المدارس»، أي في مجموعات من الدارسين الذين يتجمعون حول البطاركة أو الانبياء كما في «مدرسة نوح» و«مدرسة ابراهيم»[٤٤]. أما الدروس في هذه المدارس فقد كانت تعطى من «الرب نفسه». حيث أنَّ «المدرسة العظمى للفلسفة الكاملة»، أسسها موسى «لابناء اسرائيل». «وقد قاد هذه المدرسة بنفسه على مدى أربعين عاماً في صحراء سيناء (حوريب)، اضافة الى أنَّه عاقب أولئك الذين وقفوا في وجه تعاليمه. وبفضل التوارث للتقاليد استمرت هذه «المدرسة» بالبقاء لاحقاً. كما أنَّ «الحكيم سليمان» بنى هو الآخر مدرسة[٤٥]، تماماً كما فعل «غيره من الانبياء»[٤٦].

بعد ذلك ينتقل البحث الى تعداد «المجامع» أو «المجالس» التي أنشأت مدارس خاصة بها، «مجالس المدارس»، للدارسين، المجتمعين من أجل حضور الدروس[٤٧]. وأولى هذه «المجالس» (الهيئات) سميت أكاديمية أفلاطون، والتي تذكر الروايات، أنَّها كانت تضم أكثر من ألف طالب، بما فيهم أرسطو ذاته، الذي أصبح خلفاً لافلاطون. وقد تكوَّن هذا «المجلس» في الاسكندرية على يد ابيقور وديمقريطس، ولكن علومهم كانت وثنية، حيث مزجا الحقيقة بالضلال ـ كما يقول المؤلف[٤٨]. ويشير البحث الى «الفيزيقيين» وعلومهم حول الذرات. مؤكداً أن فيثاغورس قد ضلّ وأخطأ في نظريته حول الوحدة الربانية (وحدة الوجود).

أما في بلاد فارس فقد أسَّس «اجتماع المدرسة» (*knwšy*' d'*skwl*') زرادشت. وبعد أن يتحدث البحث عن بعض أقسام تعاليمه ودروسه وأشكالها

ينتهي بالكلمات التالية: «هذه الاجتماعات» (أو المجالس)، بناها أبناء الضلال».

وبعد ذلك يتحدث مؤلِّف البحث حول استئناف يسوع المسيح «لمدرسة أبيه الاولى». في هذه المدرسة أصبح يوحنا المعمدان معلماً للكتاب المقدس، أما المدير، فقد كان الرسول بطرس[٤٩]. وفي سن الثلاثين من عمره بدأ المسيح يعظ الناس، لقد علّم حوارييه والشعب، واستأنف دعوته المقدّسة رسُلُه، وبخاصة بولس. ثم يصل المؤلف الى تدوين أخبار وفاة تلامذة المسيح (رسله وحوارييه). ويختم هذه الاخبار بالقول: «كما كانت بدايات المدارس». رفيعة الثقافة «كذلك أصبحت تفسر الكتاب المقدّس بصورة ناجحة وعظيمة أيضاً».

لقد اشتهرت مدرسة الاسكندرية، التي ازدهرت فيها الفلسفة، والتفسير والشروح[٥٠]. حيث كان يُعَلَّم الى جانب الكتاب المقدس التفسير والشرح. وكان رئيس هذه المدرسة وشارحها «فيلون اليهودي»، الذي أصبح يفسّر الكتاب المقدس اعتماداً على المجاز والرموز، ملغياً التفسير التاريخي تماماً.

لقد انجذب هؤلاء العلماء، صوب الأشياء الشكلية الفارغة(Sryk't) وليس نحو «العلم الحقيقي» (الجوهري). وبعد مرور زمن غير طويل «سقطت مدرسة الفلاسفة هذه، ونهضت المدرسة الجديدة على أنقاضها»[٥١]. وعلى هذا فان المدرسة الفلسفية الوثنية وجدت اعترافاً بين السريان، في حين أن الموقف تجاه فيلون اليهودي كان سلبياً بشكل واضح. ويربط المبحث المذكور مع تلك التقاليد الآراء والعقائد الآريوسية، باعتبار أن «الكافر آريوس» علَّمَ في الاسكندرية، وفسّر الكتاب المقدس، وسقط في الزندقة والارتداد، فأصبح يدعو الى الهرطقة بقوله إنَّ «الإبن مخلوق»[٥٢]. وقد دان مجمع نيقية (٣٢٥م) الآريوسية وكل الهراطقة السابقين، وبعد ذلك افتتح الأساقفة المدارس التالية: يوحنا الافسي ـ مدرسة أنطاكيّة، يعقوب ـ مدرسة نصيبين، الكسندر ـ مدرسة الاسكندرية، التي أصبح مفسرها ـ أثناسيوس الكبير[٥٣].

عينّ يعقوب شارحاً (مفسراً) لمدرسته مار أفرام ـ أفرام السرياني، الذي

اشتغل مدرسا هناك مدة ٣٨ عاما. وعندما «سلمت نصيبين للفرس» سنة ٣٦٣م، انتقل أفرام السرياني الى الرُّها (حيث توفي عام ٣٧٣ للميلاد)، والتي بلغت في عهده ذروة الازدهار. وقد اجتمع حوله عدد كبيرٌ من الدارسين ومنهم نرساي، وبرصوما - أسقف نصيبين فيما بعد، ومَعْنا، الذي أصبح بدوره أسقفاً لبيت أرداشير[٥٤]. لقد خصص القسم المركزي في البحث المذكور للحديث عن ثيودوروس المصيصي، وعن تفسيراته للأسفار المقدسة. وفيه يؤكد برحذبشابا على صلة ثيودوروس بالتقاليد الانطاكية، وبالمدرسة، التي أسسّها ثيودوروس، والتي درس بها كذلك باسيليوس الكبير، ويوحنا فم الذهب، واواغريس (اوغريوس) البنطي. وقد قدم «المفسر الكبير» لاول مرة تعليقات وملاحظات على جمع كتب الانجيل، حيث يرى مؤلف المبحث المذكور، أن العمل الذي لا يقل شأناً عن ذلك هو أنه وضعَ «ردوداً» أيضاً على جميع الهراطقة[٥٥]. وقد أُقرَّت تعليقاته وملاحظاته في الرُّها. حتى أن «مدير المدرسة ومفسرها»، و«مِشْعَلها» قيورا تأسف على، أنَّ هذه التعليقات والملاحظات «لم تترجم الى اللغة السريانية»، ولهذا فقد قام هو بهذه الترجمة[٥٦]. و «عندما تُرجِمت تفاسير ثيودوروس الى اللغة السريانية وصلت الى مجمع (مجلس) الرُّها، وعندئذ فقط ارتاح هذا الرجل (قيورا) وتنفس الصعداء مع بقية الهيئة الاخوّية».

لقد كان عند قيورا عددٌ كبيرٌ من التلاميذ والاتباع، فأخذوا عنه تفسير الكتب الربانية المقدسة وتعاليمها، وقد قرأ قيورا أيضاً كتب التفسير والتأويل[٥٧]. ومن هنا يكون قيورا ومجموعة ضخمة من طلابه قد قاموا بترجمة شروح ثيودوروس المصيصي وتفسيراته من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية. وقد استخدم قيورا هذه الشروح والتفسيرات من ناحية والتعاليم التي كانت موجودة قبل ذلك على شكل «تعاليم شفهية» من ناحية أخرى، أي التقاليد، التي انتقلت من المعلمين الى المتعلمين، من المدرسين الى تلاميذهم وطلابهم. ويتحدث برحذبشابا كيف أن «تقاليد المدرسة» (أنظمتها ومناهجها)، انتقلت شفهياً وهي تفاسير مار ابراهيم، «التي يقال عنها أنها تعود الى الرسول (الحواري) أدّاي، وقد سجلها فيما بعد في عظاته وفي مؤلفاته الاخرى مار نرساي»[٥٨]. لقد كان أسقف الرُّها رابولا (توفي سنة ٤٣٥م) متعاطفاً مع

ثيودوروس **المصيصي**، ولكن عندما بدأ رابولا يسوغ في المجتمع الكنسي أسباب معاقبته لرجال الدين، ردَّ عليه ثيودوروس بصورة حادة على أساس الكتاب المقدس. وبعد موت «المفسِّر الكوني» أمر رابولا باحراق مؤلفاته ولم يسلم من هذا الاجراء سوى الشروح والتفسيرات على الانجيل المكتوبة باليونانية وغير المترجمة[٥٩].

وبعد وفاة قيورا حلَّ محله مار نرساي الذي انتخب بالاجماع، والذي سيجري الحديث لاحقاً عن دوره في مدرستي الرُّها ونصيبين.

بعد ذلك يخبرنا المبحث المذكور، أنَّ اليشاع برقوزباي حلَّ في مكان نرساي، وظلَّ مديراً لمدرسة نصيبين سبعة أعوام ومات في سن متأخرة. وقد أصبح ابراهيم (من بيت ربّان) خليفة لاليشاع، قريب مار نرساي[٦٠]، الذي حصل على مساعدة يوحنا (من العائلة نفسها). ثم تحمّل هذه الواجبات بعدهم ايشوعياب (ما بين ٥٦٩ ـ ٥٧١م)، الذي انتخب في بادىء الامر اسقفاً لارزون، ثم عُيّن في عام ٥٨١م بطريركاً للنساطرة (توفي سنة ٥٩٦م). وبعد ايشوعياب أصبح ابراهيم النصيبيني مديراً للمدرسة ومفسراً على مدى عام كامل، ثم حصل على «درجته» (مرتبته drgh) حناناً الحديابي (الاديابيني)، الذي أصبحت تعاليمه سبباً لانقسام داخلي في الكنيسة النسطورية.

ويتكلم البحث المذكور عن حنانا بعبارات ملؤها المديح والثناء، حيث يوصف بالتسامح، وبالتواضع، وبامتلاكه المعارف الرفيعة والقدرات المميزة في التدريس.

فقد كانت لديه «ذخيرة روحية عظيمة»، «فلم يكن ليكتفي بايصال الشرح لفظاً، وانما رغب أن يقدّم لنا أفكاره وآراءه مسجلة، منقوشة»[٦١]. ومن المؤكد أن برحذبشابا (برحذ بشبا) كان في عداد طلاب حنانا وقد وضع مؤلفه آنف الذكر، عندما لم يزل معلمه على قيد الحياة، حيث يقول: «نحن جميعاً نصلي لكي يمدّ الله بعمره، لانه زيّن الفلاسفة بالكلمة الجميلة والتفسيرات الرائعة وقد انتشرت مؤلفاته في كل مكان ومنها يتعلم الناس، هناك، حيث لا يوجد هو. وعبر تلامذته تنتشر كلماته العظيمة»[٦٢] ـ هذا ما كتبه برحذبشابا ـ. ولم يشر المؤلف الى أن حنانا أُدين في مجمع ٥٨٥م لتعاطفه مع الارثوذكسية.

والتلميح الوحيد الى أنَّ حياة حنانا لم تسرْ دائماً بصورة هادئة، مريحة، نستخلصه من الكلمات التي تتحدث عن الاغراءات، والاضطرابات والمحن[٦٣]. ونحن نعتقد أنَّ الكاتب يعني بذلك الهجمات والانتقادات، التي تعرَّض اليها حنانا في نصيبين، ولكنه تمكن من ردّها. وبصرف النظر عن هذه الاتهامات، فقد عُيِّن مديراً للاكاديمية سنة ٥٧٢م. ويبدو، أنَّ الاسطر المشار اليها أعلاه كانت قد كُتبت قبل مجمع عام ٥٨٥م، الذي نظمه ايشوعياب الاول. فالاتهامات الكبيرة، التي وجّهت ضد حنانا في مجمع الجاثليق غريغوريوس الكشكري (الكسكري) (٦٠٥ - ٦٠٩م) تكرر توجيهها في وقت لاحق أيضاً[٦٤].

وقد كرّس الجزء الاخير من البحث للحديث حول حياة المدرسة. فكاتب المؤلَّفِ بهذا الصدد يقول: «هذه هي الاسباب المختصرة لاقامة المدارس. ولم يكن بدون داع وأساس اقرار نظام الدراسة الفصلية وتحديده على مرحلتين - صيفاً وشتاء. فباعتبار أنَّ الانسان يتكون من روح وجسد، بحيث لا يمكن لاحداهما أن توجد من دون الاخرى، فقد قرر الآباء، الذين يعلمون مدى اهتمامنا بغذاء الروح، منحنا الوقت الكافي، اللازم أيضاً للعمل، بغية الحصول على غذاء الجسد»[٦٥]. فالدوام الصيفي يسبق الحصاد، أما الشتوي - فانه يسبق البدء بجمع غلال التين والزيتون، أهم المحاصيل الزراعية في الشرق. لكن برحذبشابا لا ينسى أن يضيف، أن العمل الجسدي يجب أن يكون خاضعاً للحياة الروحية. ثم يتحدث الكاتب بعد ذلك حول السلوك الواجب اتباعه من قبل الدارسين، حيث يجب أن يكون هذا السلوك مهذباً، رفيعاً يُحتذى به. وبالنسبة للمشكلات المعيشية اليومية فقد خصّها الكاتب ببعض ملاحظاته وتعقيباته الصغيرة.

هذه هي الخطوط العامة لمضمون كتاب برحذبشابا، المسمى «سبب تأسيس المدارس» مع تقييم سريع له. وقد وصل الى متناول أيدينا مؤلَّف آخر، منسوب الى «برحذبشابا، رئيس معلمي مدرسة مدينة نصيبين» تحت عنوان «تاريخ الآباء القديسين، الذي اضطُهدوا من أجل الحقيقة»[٦٦]. وفي نهاية المخطوطة ذكرت العبارة التالية: «انتهى تاريخ الآباء القديسين، الذي جمعه مار برحذبشابا عربايا الشمّاس والمفسر»[٦٧].

ويشـك بعض البـاحثين في عائدية البحث حول المدارس و«التاريخ» لمؤلف واحـد، باعتبـار أنه توجد في هذين البحثين معلومات تُناقضُ بعضها بعضاً، ولكن هناك بعض الأسس، التي تسمح بأن يُنسب هذان البحثان الى المؤلف ذاتـه. تقول مقدمة «التأريخ»، التي يسميها الكاتب «التنبيه»: «لقد منعتني أشياء كثيرة عن التفكير بجمع تاريخ الآباء القديسين وكشف أكاذيب المفترين عليهم، وأهم هذه الموانع ما يلي: أولاً: عدم المعرفة، ثانياً: الشباب (يقصد الكاتب عدم النضج ـ المترجم)، ثالثاً: عدم الاستعداد، والاهم من ذلك كله ـ الظروف الصعبة، التي تهز الفكر وتشغله باستمرار، فتعقّد عملية وعيه وإدراكه»[٦٨]. وبناء على هذه الكلمات، فان بحث «التأريخ» كتبه المؤلف في سن الشبـاب، عنـدما بدأ نشاطه التأليفي. أما عن استخدامه للمصادر المكتوبة، فهو يخبرنا عن ذلك بنفسه قائلاً: «لو أنني عثرت في مؤلفات أخرى حتى على كلمة واحدة»، تشهد على «نجاح الآباء»، لدوّنتها فوراً في مؤلفي هذا[٦٩]. ويعـدّد ناشر النص مصـادره، وهي ـ «التـاريخ الكنسي» لسقـراط وكتاب هيرقليطس لنسطور (نسطوريوس) ومؤلف آخر للكاتب نفسه، يشير اليه بعنوان «التاريخ»، وأيضاً مجموعة وثائق رسمية لم يُعثر عليها، تعود الى المجمع الافسي. أمـا الفصـول التي تتحـدث عن الاستـاذين (المعلمـين) نرساي وابـراهيم فقد استندت على أخبار شفهية حولهما، كانت متداولة في أكاديمية نصيبين[٧٠]. وتوجد في «التاريخ» مجموعة من المعلومات والاخبار، لا تجد لها ما يؤيدها ويسندها في الوقائع العملية المعروفة، كما أنّها تعطي تقويمات وتقديرات متعـارضـة عن بعض الشخصيات، المعروفة في نصيبين. واذا كانت حقيقة المعلومـات، المـذكـورة في المبحث، مؤيدة في مصادر ومراجع أخرى، فان معلومـات «التـأريخ» غير مؤكّـدة وغير موثّقة. فمثلاً، يذكر «التأريخ»، أنّ المفسر، الذي سبق نرساي في مدرسة نصيبين هو رابولا. في حين أن رابولا كان اسقفاً للرها (من عام ٤١٢ ـ ٤٣٥م). بينما يسمي «التاريخ» خطأ قيورا أسقفاً للرُّها في الفترة ذاتها[٧١]. وكان في الواقع سلفاً لنرساي في منصب مفسر ومدير مدرسة الرُّها. ومن الجلي تماماً، خطأ المعلومة الواردة في «التأريخ»، التي تذكر قيورا بدلاً من رابولا وبالعكس. وقد يكون المذنب في ذلك المصدر الشفهي

للمعلومات المذكورة، ذلك أنَّ النصَّ يشير الى هذا الامر صراحة: «يقولون عنه»، «ذكروا عنه». وفي «التأريخ» كما في المبحث، تُعطى أوصافُ ايجابية لقيورا سلف نرساي. ولكن في الصفحة التالية يطلق عليه «الهرطوقي»، الذي أعاق نرساي وعرقل عمله، أما سلكه اللاهوتي (الاكليروس) فهم ليسوا سوى قاطعي طريق(٧٢) ـ على حد قول المؤلف. لقد وُجِّهت الى نرساي في البدء تهم تعتبره مؤيداً لثيودوروس المصيصي ونسطوريوس، وبعد ذلك أُلحقت به اتهامات ذات طبيعة سياسية، على أنه يؤيد الفرس. وتتحدث عن هذه التهم مصادر أخرى، لكن الاسم، الذي أُطلق على الأسقف (أي اسم قيورا) غلط، ولهذا يقترح الناشر استبداله (طبقاً لمعلوماته) باسم نونا(٧٣). أما المعلومات الاساسية عن حياة نرساي سواء في «المبحث» أو في «التاريخ» فهي متطابقة وعلى أساسها يمكن كتابة تأريخ أكاديمية نصيبين، ولكن يجب حسب رأينا، أن يؤخذ بعين الاعتبار، أنَّ بعض الاخبار والمعلومات الواردة في «التأريخ» يمكن أن تكون منحولة أو مضافة. ومن المحتمل، أنَّ الاسقف والمفسّر لم يذكر اسميهما في النص الاولي، ولكن ذلك جرى لاحقاً وبصورة مغلوطة. ومن الممكن أيضاً، أنَّ الاوصاف السلبية، المذكورة بحق أسقف الرها، كانت نتيجة للاحداث التي حصلت فيما بعد، فأضيفت لتتناسب مع الوضع الجديد.

وفي الوثائق التاريخية السريانية، والسِيَر، وفي مختلف التواريخ توجد معلومات كثيرة أيضاً حول المدارس والاكاديميات السريانية، التي تسمح باضافة ما تُعلمنا به المصادر الاصلية بهذا الشأن وتصحيحه.

ان تاريخ المدرسة السريانية، والتعليم السرياني يسمحان فعلاً بالغوص عميقاً في عملية انتقال المعارف العلمية، والتعرُّف الحقيقي على طبائع الناس، الذين عاشوا في الماضي البعيد، وكانوا في عصرهم حَمَلَة مشاعل ثقافية عظيمة. وبالنسبة لتاريخ مدرسة نصيبين، فعدا عن قوانينها وأنظمتها المدرسية الرائعة، الواردة في البحث عن المدارس وفي «تاريخ» برحذبشابا توجد معلومات هامة جداً، متضمنة في سير بعض شخصياتها الشهيرة، وفي التواريخ، والقصص، والاخبار المحلية، التي تتحدث عن عدد كبير من الشخصيات السريانية، الذين تعلّموا وعلّموا أيضاً في هذه المدرسة. ولهذا فقد استحقت هذه المدرسة

بجدارة لقب «أُمّ العلوم» فكانت أولى المراكز التعليمية وأعظمها شهرة في بلاد الجزيرة وما بين النهرين بعامة. لقد اشتهرت أمجاد نصيبين على نطاق بيزنطة بأكملها، حيث تنافست مع مُدن ذات مكانة علمية مرموقة، مثل أنطاكية والاسكندرية، التي تستمد معارفها الفلسفية من الماضي السحيق، ومن الفكر البشري الوثني في تجلياته المبكرة. ذلك أن المدن السورية الواقعة ما بين نهري دجلة والفرات لها تاريخها السياسي والثقافي المستمر منذ مئات السنين. فعلى الطريق الممتدة بين القوقاز (القفقاس) وحتى الخليج العربي، ومن آسيا الوسطى وحتى شواطىء البحر المتوسط، وعلى حدود ايران ودولة السلاجقة، وبعد ذلك من حدود ايران الساسانية وعلى أراضي الامبراطورية الرومانية ـ البيزنطية قامت مراكز السريان ذات الانشطة الاقتصادية (مراكز الصناعات الحرفية والاعمال التجارية). ولقد كانت تلك المراكز نقاط أنشطة متعددة الاشكال ما بين الدول الآسيوية، وكانت في الوقت نفسه مراكز ثقافية هامة. وفي هذه المراكز التجارية ـ الثقافية برزت مختلف النظريات، وتنافست شتى المذاهب والعقائد، التي تعرَّف السكان اليها بصرف النظر عن انتماءاتهم العرقية ـ القومية (الاثنية) المختلفة، وذلك بفضل تحدّثهم باللغة السريانية، التي تحولت عندئذ الى لغة لمختلف الاقوام والجماعات.

لقد استطاعت الكتابة والقراءة والتقاليد المدرسية المتوارثة أن تيسِّر استيعاب اللغة السريانية، وتساعد على استخدامها كلغة عالمية لعبت دور الوسيط الفعّال ما بين الغرب الاغريقي اللاتيني والشرق العربي ـ الفارسي. فقد لجأ كلا الطرفين (الغرب والشرق) الى عون السريان كنَقَلَة علوم ومعارف ومترجمين (في اللقاءات والمباحثات المباشرة). لهذا أصبح السريان أعضاء بعثات ديبلوماسية ووفود، أُرسلت الى بيزنطة، باعتبار أنَّ الذين عاشوا على أراضي فارس. اعتنقوا «دين القيصر»، فأرسلوهم من بيزنطة الى ايران بكل طيبة خاطر، لانهم كانوا على معرفة عميقة باللغة والعادات، اذ كان عدد من السريان موجوداً باستمرار في البلاط الايراني، وعلى مقربة من ملوك الفرس.

فقد كان السريان نافعين لكلا الامبراطوريتين (البيزنطية والفارسية) سواء في التوسط بينهما، أو بالاتصال مع قوة ثالثة، برزت ناهضة في الشرق، وهي الدولة العربية ـ الاسلامية.

ان الانتشار الواسع للثقافة السريانية مرتبط بتاريخ مدن ما بين النهرين، والتي تشغل مدينتا الرها ونصيبين المكانة الاكثر ريادة وطليعية بينها، سواء كمواقع اقتصادية، ومنشآت حرفية، أو كمراكز تجارية وتعليمية على مستويات رفيعة من الدقة والتنظيم.

٣ ـ المدارس السريانية في الرها ونصيبين

تعـود المعلومات الاخبارية، المتعلقة بالمدرسة المسيحية في نصيبين الى الربع الاول من القرن الرابع للميلاد، والتي كان اسقفها يعقوب، الذي كان أحد المشتركين في مجمع نيقية، المنعقد عام ٣٢٥م. وكان أقرب تلامذة أفرام السرياني، الذي اشتهر فيها بعد باسم مار أفرام. وتتحدث سيرة أفرام، كيف أنه كتب تفسيرات وشروحات للاسفار التوراتية، والاناجيل وانه دُعي من قبل يعقوب للتدريس في المدرسة المذكورة[٧٤]. أما كيف كان تنظيم تلك المدرسة فهو أمر غير معروف. وفي سنة ٣٦٣م انتقلت نصيبين الى أيدي الفرس، ولهذا غادرها مار أفرام وانتقل الى آمد، في منطقة بيت كرماي (غرماي)، وأصبح بدءاً من عام ٣٦٥م يعلِّم في مدرسة الرُّها «مدرسة الفرس». وتعدّه بعض المصادر مؤسسا لهذه المدرسة. وقد بقي أفرام في الرُّها حتى وفاته سنة ٣٧٣م[٧٥].

وقد ارتدت المناقشات والمجادلات المسيحية في ذلك الوقت طابعاً شديد الحساسية والعنف في الرُّها، تجلّى في الآراء المتناقضة والمتعارضة، التي طرحها المفسرون، والشارحون للكتاب المقدس في المدرسة المذكورة، والذين كانوا يجاهرون بهذه الآراء في خطبهم ومواعظهم، وفي مباحثهم الجدالية الكثيرة التي كتبوها حول ذلك. وقبل أن يحصل الانقسام الكنسي المفتوح أُدينت النسطورية، وقد علَّم في «مدرسة الفرس» مدرسون ينتمون الى مختلف الاتجاهات العقائدية[٧٦]. ويتميّز في هذا الموضوع الحساس موقف رابولا، أسقف الرها.

ورابولا هذا من قنّسرين، كان ابناً لكاهن وثني وأم مسيحية وتزوج هو من مسيحية أيضاً. وقد كانت لديه مقدرات شخصية عالية، أهلّته ليصبح

«معلّماً في العلم اليوناني»، فشغل منصباً إدراياً بادىء ذي بدء. وعندما اعتنق المسيحية حجَّ الى الاماكن المقدسة في فلسطين. وبعد أوبته من الحج وزّع كل ثروتـه وممتلكـاتـه، وهجـر أسرته، وأصبح ناسكاً معتزلاً فبلغ في ذلك ذروة التقشف وأعلى مقامات الزهد المسيحي. وقد أهلّته صفاته الرفيعة لشغل درجة عالية في الكنيسـة. وكـان رابـولا قد رفض في مجمـع افسس المسكـوني آراء واطـروحـات يوحنـا الانـطاكي وصـار من أنصـار تعـاليم كيرلُس (قيرلس) الاسكنـدري، ولهـذا ترجم رابـولا بعض مؤلفـات كيرلس الاسكندري من اليونانية الى السريانية[٧٧]. وانطلاقاً من آرائه السالفة الذكر، فقد جرت بينه وبين النسـاطـرة معـارك كلامية، جدالية عنيفـة، ولاسيما مع هيبـا، المؤيد لثيودورس المصيصي[٧٨]، وانعكست تلك المنـاقشات والاتهامات الحامية على علاقـاتـه الـلاحقـة بالتيارات والاتجـاهات الانشقاقية المختلفة. ولكن يجدر بالذكر، أنّ كلاًّ من رابولا وهيبا كان استاذين في مدرسة الرها.

وتتحدث المصادر والمراجع المتعلقة بهذه المسائل عن قيورا، الذي ترأس مدرسة الرّها قبل نرساي، فقد كان قيورا تلميذاً للشخصية السريانية العلمية الشهـيرة ـ مار آبـا الاول، الـذي علّم في مدرسة نصيبين وأسَّس مدرسة في سلوقية[٧٩]. واستنـاداً الى اتهـام نرسـاي بالهـرطقـة من قبـل قيورا، يمكن الافـتراض، انّـه كان قريبـاً في آرائـه وأفكاره من رابولا ونونا، اسقفي الرّها الارثوذكسيين، وأنّه كان بكل الاحوال معادياً للنسطورية.

وقد ارتبطت باسم هيبا الرهاوي مجموعة من اللحظات والمواقف الهامة في تطور الافكـار العقـائدية في الشرق. فقد تغيرت آراؤه إزاء التنصير (نشر النصرانية) مرات عديدة، وتغيرت معها أوضاعه ومناصبه. لقد كان لديه أتباع مخلصون، ويأتي في طليعتهم طلابه في المدرسة، ونخصّ منهم بالذكر برصوما، الممثل الرائد للتعليم السرياني وللثقافة السريانية المدرسية المتقدمة وبرصوما فارسي الجنسية، كان عبداً، مخدوماً لدى شخص يدعى ماره من بيت قردو، وقد علت مكانته في «مدرسة الفرس» بفضل مواهبه ومعارفه العلمية.

كان برصوما مؤيداً متحمّساً للنسطورية، ولهذا أُدين في مجمع أفسس سنة ٤٤٩م، ولكن تبرئة مجمع خلقيدونية لهيبا قَوّى موقف برصوما ورسَّخ وضعه

الكنسي.

لقد أيَّد برصوما في نصيبين ـ وفي ايران بشكل عام ـ عقيدة الديوفيزية (الطبيعة المزدوجة) المعارضة للمذهب الارثوذكسي، الذي كان مسيطراً في الامبراطورية البيزنطية. وكانت الديوفيزية قائمة على مرتكزات سياسية، أهمها التوجه في أن تكون المسيحية في ايران، ذات سمة مميزة عن المسيحية البيزنطية. وكغيره من الآباء المسيحيين الشرقيين، كان برصوما، عدواً للعزوبية (البتولة) لدرجة أنه نافح عن حق الزواج حتى بالنسبة للأساقفة.

وعندما أصبح أسقفاً تزوّج من راهبة سابقة تُدعى ماموي، محققاً بذلك رغبة الملك الفارسي (الشاهنشاه) كما يؤكد أحد المصادر[٨٠].

ان طبع برصوما الحار والميال للمجادلة قاده غير مرة الى مصادمات مع بعض اللاهوتيين ورجال الدين (الاكليروس) كما حصل مع الجاثليق بابوي (باباي) ومع الاسقف آقاق. لكنه تمكن من التفاهم مع الملك فيروز (٤٥٧ ـ ٤٨٤م). وكان موقف الشاه الايراني، ايجابياً ازاء ترسيم برصوما أسقفاً على نصيبين، حتى أنه منحه صلاحيات ومهام دنيوية بحتة كمراقبة قوات الفرس الحدودية. ومما يؤكد ذلك، أنه (أي برصوما) اشترك مع كل من مرزبان المنطقة (الحاكم الاداري) وملك العرب ـ اللخيميين في رسم الحدود بين ايران وبيزنطة.

لقد استخدم برصوما مكانته في القصر الفارسي لخدمة النسطورية وتدعيم مواقفها لدى الفرس. وفي سنة ٤٥٧م بعد أن توفي هيبا الرهاوي (استاذ برصوما)، ترك برصوما مدرسة الرّها حيث تبلورت فيها حركة مونوفيزية قوية معادية للنسطورية، وانتقل الى نصيبين[٨١]. وكأسقف لنصيبين أظهر مبادرات كبرى، إذْ دعا الى عدة مجامع محلية، كما أسسّ تقليد القراءة الكنسية السنوية. وفي الواقع، فانه أولى المدرسة هناك اهتماماً عظيماً، باعتبارها أداة لنقل التقاليد والتراث.

ومن هنا يأتي اهتمامه البالغ بتنظيم الاكاديمية النصيبينية. وطبيعي أنه قد استفاد في ذلك من النظام الذي عرفه في الرها كنموذج جاهز. لقد اشتغل نفسه باعطاء الدروس، وتفسير الكتاب المقدس، مجتذباً الى المدرسة المذكورة طاقات جديدة، لكي يجعل مدرسة نصيبين ذروة العلم وقمة التعاليم

النسطورية، التي لوحقت واضطهدت بعد موت هيبا سنة ٤٥٧م. ومن الجدير بالذكر، أنَّ الاسقف نونا، خليفة هيبا في الرها، سارع الى تطهير المدرسة من النساطرة، الذين عبروا الحدود البيزنطية، لاجئين الى ايران. ومن المحتمل، أنّه في اطار ذلك النزوح، هجر الرُّها النابغة نرساي، الذي كان يدير شؤون المدرسة بعد قيورا[٨٢]. في سنة ٤٨٩م وتنفيذاً لأمر الامبراطور زينون أغلق الاسقف قيورا نهائياً أكاديمية الرُّها التي غدت منبعاً لهرطقة الديوفيزيين (مذهب الطبيعتين). وقد ارتبط مصير مدرسة نصيبين ارتباطاً وثيقاً بكل من نرساي وبرصوما، الزميلين في «مدرسة الفرس» والخليفين التابعين لهيبا.

أمّا سيرة مار نرساي فهي غنية وهامة جداً في جوانب كثيرة منها[٨٣]. فعندما كان عمره سبع سنوات، التحق بمدرسة الصبيان في قرية عين دلبي (ادلب)، حيث تمكن من حفظ المزامير كلها عن ظهر قلب خلال تسعة أشهر فقط، علماً أنّ المدارس تعرضت في ذلك الحين الى ملاحقة عنيفة من طرف الكهنة الفرس (الزرادشتيين والمجوس). الذي حاولوا أن «يحرفوا الدارسين عن الحق والحقيقة». ولهذا نقل معلم المدرسة، التي كان نرساي تلميذاً فيها تلامذته الى الجبال هرباً بهم، وخوفاً من الملاحقة وخطر الاضطهاد. أما «نرساي فقد بقي في تلك المدرسة تسع سنوات فتعدّى في تحصيله العلمي ومعارفه المكتسبة ما كان لدى معلمه منها». وبعد موت والديه وفقدانه امكانية الاستمرارية في التعلم، رحل قاصداً عمّه (لابيه) عمانوئيل رئيس دير كفر ماري، الواقع على حدود منطقة بيت زبدي (زبداي). وكان عمانوئيل نفسه قد درس من قبل في مدرسة الرّها، وفي وقته ازداد عدد الاخوة في الدير بشكل ملحوظ[٨٤]. وكان قد عُيّن أولاً رئيساً للمنطقة وبعد ذلك أدار كنائس آمد. وأسّس في كفر ماري مدرسة. وعندما لاحظ عمانوئيل أن ابن أخيه (نرساي) «يملك من المعارف أكثر من معلمي المنطقة، طلب عندئذ مع كامل أعضاء المجمع من نرساي أن يقرأ لهم بعض الكتب. وهكذا أقنعوه بذلك، فمكث عندهم مدة شتاء واحد». وطلب نرساي المزيد من المعارف، «لقد سمع عن المجلس (المدرسي)، الذي يوجد في الرّها، فتركهم وانتقل الى الرُّها، حيث وجد طلبته (المجلس المدرسي) حياة روحية كاملة ومعارف عميقة للاسفار المقدّسة. فبقي هناك (في الرها) عشر

سنوات[٨٥].

اضطر عمانوئيل ابن أخيه نرساي للعودة الى كفر ماري، حيث جمع اليه حوالي /٣٠٠/ أخ (راهب)، لكن نرساي غادر المنطقة سراً هذه المرة، وقفل عائداً الى الرُّها. وعندما حضرت العم (عمانوئيل) الوفاة طلب من ابن أخيه العودة وأوصاه بأن يهتم بـ«كامل مجلس الدير». إلّا أن نرساي كلف بدوره الاخ جبرائيل بـ«مسألة التعليم»، أمّا هو شخصياً فقد عاد مجدداً الى «مدرسة أورهي»(الرّها).

في «تاريخ» برحذبشابا نقرأ في موضعين حول وجود نرساي في الرُّها (على مدى عشر سنوات)، ولكن يجب التنبيه، الى أن هذا التكرار يخص حادثة واحدة فقط[٨٦].

وفي الرُّها، التقى نرساي ببرصوما. حيث اتفقا على الآراء نفسها، وأصبحا من المؤيدين الاشداء لنسطوريوس[٨٧]. ثم انتقل برصوما الى نصيبين، فاشتهر فيها كمفسر وشارح بفضل كفاءاته وقدراته العلمية، وبعد ذلك سيّم بناء على انتخاب اجمالي أسقفاً على نصيبين، التي جلب اليها فيما بعد صاحبه وزميله ـ نرساي.

علّمَ نرساي في «مدرسة الفرس» (في الرُّها) وقاد هذه المدرسة بصفته مديراً لها بعد قيورا[٨٨]. والاكثر احتمالاً، أن نرساي بدأ التدريس بعد موت رابولا في عام ٤٣٥م، أي في الفترة التي كان فيها هيبا أسقفاً للرُّها. وبعد أن أضحى نرساي مديراً لمدرسة الرها، قرر تدريس مادة كبيرة الاهمية، ونعني بها مادة التفسير والشرح.

ولكي يولي «اهتمامه البالغ لتفسير الكتب الربانية المقدسة»، كلف مجموعة من المعلمين لتدريس مواد القراءة، والترتيل، وغيرهما من المواد بشكل متخصص.

الّا أن نونا وغيره من السلك الكهنوتي (الاكليروس) أسموه «المفسر الهرطوقي»، باعتبار أنه اتبع منهج ثيودوروس المصيصي ومذهب نسطوريوس، تلامذة بولس السميساطي[٨٩]. وبرأي برحذبشابا، فقد حَسِد نرساي، لانه وهو الفارسي، كان عالماً وبلغ هذه المكانة الرفيعة، مع أنه حسب اعتقاد حسّاده

ومناوئيه، لم يعرف حتى أصول البلاغة والبيان. وبدؤوا يضيفون الى ذلك اتهامات محض سياسية، في أن نرساي مستعد لتسليم الرُّها، الواقعة على الحدود الايرانية.

لقد تعرّض نرساي الى تهديدات شتى وطالبوه بالتراجع عن أفكاره وعن قناعاته، لكنه بقي قوياً ولم ينحن، ولم يستسلم. وحمي وطيس المناقشات والاتهامات كما هيَّج أعداء نرساي العوامّ من الناس ضدّه بهدف تصفيته واحراقه. لكنَّ أحد أصدقائه تمكن من تحذيره في الوقت المناسب واقترح عليه الهرب فوراً. فوافق نرساي على هذا الرأي، حيث لجأ الى كنيسة المدينة، وفيها وجد أناساً من الفرس، استطاعوا مساعدته في التخفّي(٩١). الا أن نرساي كان يملك ثروة عظيمة، لم يقدر على فراقها، ونعني بها كتبه. ولهذا «سأل، هل بامكانه أخذ كتبه معه». عندئذ فرح خصومه كثيراً وبكل طيبة خاطر جلبوا له كل مخطوطاته الى نصيبين. وعند الفجر بحثوا عنه في الرُّها، لكنه صار بعيداً - ولم يتمكن أحد من ايجاده لا الاصدقاء ولا الاعداء، وقُدّمت له مساعدة من قبل محازبيه - الفرس، أي من قبل المسيحيين، الذين ينتمون الى العرق ذاته.

ولابدّ من القول، إنّ نونا لم يُشارك في طرد نرساي وملاحقته. حتى أنه حاول اعادته، واعداً إيّاه أنه في حال الرجعة سوف يستقبل باحتفال لائق، إلّا أنّ المحاولات كلها باءت بالفشل: فالذي ذهب لم يعد(٩٢).

وعندما بلغ نرساي نصيبين، «لم يدخل المدينة»، وانّما توقف في «دير الفرس»، الذي يقع شرقي المدينة. يُعلمنا عن ذلك برصوما، الذي اقترح عليه دخول المدينة، فوافق على ذلك بعد محادثات طويلة. وقد قوبل باحتفاء عظيم من قبل برصوما، الذي كان يرغب في أن يؤسّس نرساي مدرسة في نصبين، من شأنها تنوير بلاد ما بين النهرين بأجمعها. وقد اعتقد برصوما أن كلا الطرفين - الرومان والفرس سيلبيان هذه الرغبة ويدعمانها(٩٣)، اضافة الى ذلك فقد ظن برصوما، أنّ المهم بالنسبة لنرساي هو البقاء قريباً من الرُّها، لكي يرى أعداؤه علو شأنه ورفعة مجده(٩٤).

وقد أشار برصوما على نرساي افتتاح «مجلس» (هيئة تعليمية - المترجم) في نصيبين: «لانه لا توجد في فارس مدينة، يمكنها أن تستقبلك هكذا، كما

تستقبلك هذه المدينة الكبيرة، الواقعة على الحدود. ففيها يلتقي الناس، القادمون من مختلف الانحاء، أما اذا سمعوا، أنه توجد هنا مدرسة وأنت رئيسها، فسيبذلون جهوداً كبرى للقدوم الى هنا»[٩٥]. وبعد أن أقنع برصوما نرساي بذلك أمر في اللحظة ذاتها باتخاذ الاجراءات الضرورية كافة لتنظيم المدرسة وافتتاحها. وبعد مدة وجيزة توافد الى المدرسة ليس الفرس والسريان، الذين ينحدرون من ضواحي نصيبين وأريافها فقط، وانما أولئك، الذين كانوا منتمين سابقاً الى «مجلس» أورهي (الرها).

وقبل ذلك الحين، كانت في نصيبين مدرسة، ترأسها مفسِّر - كشكري باسم شمعون. وبغية القيام بتوسيعها «اشترى برصوما حوالي الكنيسة خان قوافل ضمّه الى المدرسة ، وبدأت تتقاطر اليها خلال مدة قصيرة أعداد كبيرة من الاخوة من جميع الجهات. . . . ولهذا السبب تزايدت أعداد المجالس التعليمية في بلاد فارس فخبا نجم أورهي (الرها)، أما نصيبين فقد لمعت وازدهرت».

لقد كانت شهرة نرساي عظيمة جداً، حيث توافد الناس عليه من كل حدب وصوب، وكانت صومعته تقع قرب دار الاسقف، فعظم الامر على ماموي زوجة الاسقف (برصوما)، التي رأت كيف أن الناس يؤمون صومعة نرساي جماعات ووحداناً، في حين أن نفراً قليلاً جداً يزور الاسقف. ولم تخفِ زوجة الاسقف موقفها الحاسد هذا، وحين قام نرساي في احدى المرّات بزيارة الاسقف برصوما، وجد أن الموقف تجاهه قد تبدّل الى أسوأ. ونظراً لحساسيته الكبرى، فقد ارتأى نرساي، أن من الافضل له أن يغادر نصيبين وهكذا كان. فارتحل نرساي الى دير كفار ماري، حيث كتب هناك ميمرين (قصيدتين - المترجم) ضمنّهما تلك الاحداث الحزينة. وعندما قرىء هذان الميمران في نصيبين، ندم الاسقف برصوما وطلب من نرساي الرجوع ثانية الى نصيبين. عاد نرساي، لكنه ابتاع لنفسه هذه المرة صومعة بعيداً عن منزل الاسقف، مع أنهما بقيا صديقين[٩٠].

ومن سيرة هذا الانسان الموهوب يتضّح بصورة جلّية، ماهية المصاعب التي كانت تواجه المسيحي - الفارسي وحجمها، فالوضع السياسي، وبخاصة،

مواقف أكاسرة الفرس المعادية لبيزنطة، لم تؤثر على تطور هذه التيارات الايديولوجية أو تلك، وحسب وانما لعبت دوراً كبيراً في حياة شخصيات مهمة في ذلك الحين.

لقد أثَّرت في فكر السريان الفلسفي مؤلفات اللاهوتيين البيزنطيين، الذين وضعوا أعمالهم هذه في ذروة المناقشات الحامية. وقد لعبت المدارس في تلك المعارك الجدلية دوراً أساسياً وكبيراً. فالاتجاه العقائدي للعالِم أو للشارح كان يتحدّد عموماً بمدى علاقته باحدى المدرستين الفكريتين الكبريتين، بمدرسة أنطاكية، أو بمدرسة الأُسكندرية. وطبيعي أنّ الحكومات الايرانية المختلفة كانت ترغب، في أن تظل الكنيسة المسيحية في ايران مستقلة عن الكنيسة البيزنطية، وأن تكون طقوسها وتعاليمها مختلفة عن الطقوس الارثوذكسية السائدة هناك.

إنّ اعتناق نرساي للدين، الذي ينضوي تحت رايته القيصر الروماني، عدوّ ايران، جعل موقفه (موقف نرساي) هشّاً، قابلاً للضغط، ومنح خصومه حجة لشتّى الاتهامات السياسية. وباعتبار أن برصوما كان فارسياً هو الآخر، فقد هَبَّ لنجدة نرساي، الذي ساعده فرس آخرون للهرب من الرّها. إلّا أنّ نرساي لم يكن حذراً كما يجب، فقد كتب ميمراً يهزأ من خلال «كلماته القاسية» بغرور الملك الفارسي فيروز، الذي كان قد هاجم بيت قطراي (قَطَر) ومُني بالهزيمة هناك.

وعندما حاصر قباذ ـ آمد في عام ٥٠٣م، استطاع اثنان من طلاب نرساي أن يدخلا في روع الملك الفارسي، أنّ نرساي ـ «عدوّك» و«خصم لمملكتك». إلّا أن بعض المسيحيين ـ الفرس من بيت هوزايي (حوزستان ـ الاحواز)، الذين كانوا يكنون صداقة كبيرة لنرساي، أخبروه عن تلك الوشاية. عندئذ كتب نرساي ميمراً آخر، «تَرْجَمَهُ هؤلاء الاحوازيين الى اللغة الفارسية» ثم قرؤوه للملك الفارسي «للشاه»، وكان يتضمن كلمات اطراء، وأوصافاً ايجابية للدولة الفارسية، ولهذا قرر الملك قباذ عدم ملاحقة نرساي، الذي حصل على امكانية متابعة نشاطاته بصورة اعتيادية[٩٧]. كما جرت محاولة أخرى لاتهام نرساي بالجاسوسية، لصالح بيزنطة، لكن المحاولة باءت بالفشل، لأن

الموفد، الذي أرسل من ايران مع الدسيسة المذكورة، مات في أنطاكية[٩٨].

وطبقاً لحساب برحذبشابا، فانّ نرساي عاش **١٠٣** سنوات[٩٩]، ولكن، إذا أخذنا بعين الاعتبار، أنه بقي في الرها عشرين عاماً، وليس عشرة أعوام، فاننا يمكن أن نستنتج من ذلك، أنه توفي في الثالثة والتسعين من العمر تقريباً[١٠٠].

لقد ترك نرساي بعد موته عدداً ضخماً من المؤلَّفات، عُثر على جزء منها[١٠١]. وتقول سيرته الشخصية، أنه اتبع حياة تقشفية زاهدة، مكرِّساً معظم أوقاته للقراءة وتفسير الكتاب المقدس (بعهديه القديم والجديد). وقد تنافس معه المونوفيزي يعقوب السروجي، الذي ألَّفَ عدداً من الميامر، محاولاً استغلال «الاشعار الجميلة» والمواعظ المؤثرة ليجذب الى طرفه أنصار نرساي وأتباعه.

أمّا نرساي فقد كتب بدوره الميامر لكل يوم من أيام السنة، شارحاً أسفار الانبياء التوراتية[١٠٢]. ومن الطريف في هذا السياق، أن برحذبشابا يطرح على ذاته السؤال التالي: ما هي الخصال والمزايا الخارجية (المظهرية) والداخلية، التي كان يتمتع بها نرساي، فجذبت نحوه هذا الاهتمام الكبير، والتعاطف الشعبي الواسع..؟ ثم يعدد الكاتب تلك الخصال، وهي «١» أفكاره المهمة، «٢» القدرة على التصرف بكرامة ورجولة، «٣» المظهر الخارجي الجذاب، «٤» اللطافة والتهذيب، «٥» الطيبة. «٦» جمال تعليمه وبهاؤه[١٠٣].

ويرتبط باسمَي برصوما ونرساي وضع وثيقة على درجة كبيرة من الاهمية، والتي جئنا على ذكرها من قبل وهي، قوانين (قواعد) مدرسة نصيبين، أي أول نظام داخلي جامعي من القرون الوسطى وصل الى متناول أيدينا.

لقد تابع جهود نرساي ابن قريته وابن اخته (المدعو نرساي أيضاً)، الذي أرسله أبوه وهو صبي في الخامسة عشرة من عمره الى الشارح والمفسر الاشهر (نرساي الكبير) في نصيبين وتقرر اعطاء الصبي هذا اسماً جديداً ـ ابراهيم «لكي لا يكون هناك شخصان باسم نرساي في صومعة واحدة»[١٠٤]. والذي أصبح هو الآخر شهيراً في أنحاء البلاد كافة. عاش ابراهيم حياة طويلة، وحافظ حتى آخر لحظة من حياته (٥٦٠م) على قدراته ومواهبه ومعارفه العلمية المختلفة[١٠٥]. وطبقاً لمعلومات «التاريخ» فقد سُمِي ابراهيم خليفة

نرساي في وظيفة المفسِّر (الناظر)، ولكن بعد عشرين عاما «وقف ضدّه الاخوة (رجال الدين - المترجم) مع المواطنين المدنيين، الذين نصّبوا عوضاً عنه اليشاع (اليشع) عربايا برقوزبايي»[١٠٦]. ويقول برحذبشابا عربايا في «سبب تأسيس المدارس»، انّ وظيفة المفسر عهدت بعد موت نرساي مباشرة الى اليشاع برقوزبايي. فأدار المدرسة سبعة أعوام[١٠٧]. وباعتبار أن معلومات «المقالة» (سبب تأسيس المدارس) أكثر دقّة، فلا بد اذاً من الاستنتاج، أن اليشاع، حلَّ محل نرساي في رئاسة المؤسسة التعليمية المذكورة، ولا سيّما أن اليشاع كان الساعد الاول لنرساي مدة طويلة، أما بالنسبة لابراهيم فانه اختير للرئاسة (للادارة) بعد اليشاع، الذي مات وهو طاعن في السن.

ويتحدث المصدران المذكوران حول المؤلفات والتعليقات، والشروحات، التي وضعها اليشاع. ويُشار بصورة خاصة الى نشاطه المتميّز في المسائل الدفاعية، أي منافحته عن المسيحية، حيث كتب في هذا المجال عدداً من المقالات والمباحث، دحضَ فيها الزرادشتية[١٠٨]. وعندما أصبح ابراهيم[١٠٩] مديراً للاكاديمية، ارتفع عدد أعضاء المجلس التعليمي (أساتذة وطلبة) الى ألف شخص. وسكن الطلبة في أحياء المدينة المختلفة، وكان على الدارس أن يدفع مبلغاً كبيراً لقاء الصومعة. ولهذا كان لابد من القيام باجراءات عملية لتوسيع المدرسة. الامر الذي دفع المدير للالتجاء الى المدعو كاشفي (كشوي)، وهو طبيب نصراني في البلاط الفارسي، راجياً مساعدته لمنح الاكاديمية مساحة من الاراضي الصالحة للبناء، لتشاد عليها الصوامع اللازمة. وبالنتيجة، تمكّن ابراهيم من بناء ثمانين صومعة، وزّعها على ثلاث باحات وأقام حمّامين: أولهما - للاخوة الدارسين، وثانيهما للمواطنين. بحيث أن الدخل الناتج عن تشغيل ثانيهما كان يذهب لصالح مشفىً، مخصّص لمعالجة الطلاب.

لقد أشرف ابراهيم على بناء هذا المشفى وافتتحه، وكان يقوم شخصياً بعيادة مرضاه والاطمئنان على أوضاعهم.

وخصصّ ابراهيم قسماً من الدخل لمعيشة المعلمين، الذين لم تكن لديهم وسائل أخرى يعيشون منها. كما تملّك ابراهيم (لصالح المؤسسة التعليمية - المترجم) قريةً زراعية. فكان يوزّع قسماً من انتاجها على المعلمين، والباقي

يقدمه للمشفى[١١٠] وبهذا الشكل، يمكن القول، بأن المدرسة ومديرها امتلكا أموالاً غير منقولة، كانت تدرُّ أرباحاً ومداخيل لا بأس بها.

وكان يتبع الاكاديمية ديوان للاوراق، أُطلق عليه «بيت الكَتَبة». وكانت قيمة كل مؤلف مخطوط غالية جداً، ومقدّرة تقديراً فائقاً. ولهذا، فإنّ نرساي لم يخطىء حين عَدَّ كتبه «ثروةً» و«كنزاً» ولم يرضَ أن يغادر الرُّها من دون هذه «الذخيرة». وتضمُّ «قرارات» المدرسة أبواباً خاصة، تحظر أخذ الكتب من مكتبة المدرسة دون موافقة. أما اخفاء أية مخطوطة فكان يترتب عليه أقسى العقوبات. وقد أُوليت عملية تدوين الكتب أهمية كبرى، حيث شكّل قسم الكتب المحفوظة أحد أهم أركان الاكاديمية. وباعتبار أن قسم الكتب والكتّاب (بيت الكَتَبَة) كان ضيقاً في بداية الامر، فقد بذل ابراهيم جهوداً غير قليلة لكي تبنى (دارٌ أخرى قرب صومعته الخاصة، تكون كبيرة وواسعة). وفي البناء الجديد، «أصبح من السهل على الكَتَبَة أن يقوموا بالكتابة والنسخ، وأن ينفذّوا عملهم كما يجب»[١١١].

وليس ثمة ضرورة في التحدث عن الاعمال، التي قام بها ابراهيم من أجل هذه المدرسة (كما يقول برحذبشابا)، أو الحديث عن الابنية، التي أشرف على تشييدها، أو الحديث عن المنافع المادية، التي جلبها الى المدرسة.... حيث أن جهوده ساطعة ومشرقة، بل أكثر سطوعاً واشراقاً من الشمس ذاتها، لان كل أرض فارس أُنيرت بتعاليمه العظيمة[١١٢]. لقد كان ابراهيم كاتباً لمجموع من المؤلَّفات. وقد قيّم السريان تقييماً عالياً التفسيرات والشروح المبَّسطة، التي وضعها لمؤلفات ثيودوروس المصيصي ولبعض أتباعه[١١٣]. وكما يتضح مما كتبه فانه ظلَّ في الحقيقة وفياً للمبادىء النسطورية وللنساطرة. ومن الصعب جداً، أن نشكَّ في صحة المصدر، الذي يتحدث عن شعبية ابراهيم (بيت ربّان) بين فئات واسعة من الناس: «لقد أحبه جداً سكان المدينة، ليس المؤمنون فقط، وانما الوثنيون أيضاً، حتى أن اليهود كانوا يثقون بمن يحلف باسمه»[١١٤].

اضافة لما تقدم، فان المصدر نفسه يحدثنا عن اصطدام ابراهيم بأسقف المدينة أحياناً، وبالطائفة المسيحية في أحيان أخرى، وكذلك بالجماعات

«الاخرى» (الغريبة) من حين لاخر. فمن المعروف، أن ابراهيم اتّهم «في أنه يثير بعض الازعاجات على الحدود». فالمرزبان (الحاكم الاداري)، الذي علم بذلك، أرسل ابنه حاملاً تلك الاخبار الى الملك الايراني (الشاه)، الّا أن الموفد المذكور، مات غرقاً في نهر دجلة بعد عودته من المهمة، أما المرزبان فقد مات هو الآخر كمداً عليه[١١٥].

وفيما بعد رفع اليهود أيضاً صوتهم ضد ابراهيم. وكانت ردة فعل «أهل المدينة» عنيفة ضد اليهود. عندئذ استنجد هؤلاء (اليهود) بأسقف المدينة، مطالبين أنْ يُلقى الذنْب، وتُحَمَّل المسؤلية على «المدير، الذي كان وطلابه السبب في سوء التفاهم». ولم يقدّم أحدُ مساعدَته للمعلم الكبير (ابراهيم)، الذي كان يعاني من آلام المرض في ذلك الحين، وأما «الحكام الفرس فقد عَدَّوُه مذنباً».

وكما يظهر، فان وضع المدرسة أصبح مُهدداً. وفي ذلك الوقت، وعندما أبلّ ابراهيم من مرضه، كان الاصدقاء قد «اختفوا»، أما «الاخوة» أي الدارسون، فانهم «تشتتوا». وعندها توجه ابراهيم الى القصر الشاهنشاهي (الايراني)، حيث اسُتقبل بحفاوة بالغة من ملك الفرس (الشاه) ومن أعوانه وحاشيته، فتمكن في هذه الزيارة الناجحة، من الحصول على موافقة بايقاف قرار منع المدرسة. فأُعيدت الاكاديمية وبُعثت على صورتها السابقة، وبقي أعداؤها كافة مجللين بالخزي والخسران[١١٦].

أما النزاع الآخر، فقد حل بين ابراهيم وأبناء دينه، من المسيحيين، الذين اتهموه بعبادة الاصنام والاوثان. والحجة، التي كانت وراء هذه التهم، أنه «كانت لديه أيقونة تمثّل الربّ (يسوع) وعلامة الصليب». فكان ابراهيم عندما ينهض ليشعل سراجه، يبادر أولاً بالتوجه الى صلاته وأدعيته الى الايقونة والصليب. وقد اتهمه خصومه، بأنه كان يملك صنماً، أما المدنيون فقد نظروا في القضية، ولم يأخذوا بهذه التهمة المنسوبة اليه[١١٧]. لكن أعداءه لم يستريحوا، ولم يهدؤوا، من حيث أن الكثير من الناس كانوا يقومون بزيارته أفواجاً أفواجاً «فبابه كان مفتوحاً دائماً على مصراعيه»، حتى أنه اضطر لاقامة سور أمام الباب الخارجي لمنزله، لكي لا تدخل الماشية من هناك. وقد كان ذلك أمراً غير

مألوف، وغير طبيعي، باعتبار «أنه يحدث لاول مرة في مدينة نصيبين وفق عادة الرومان». ولهذا سرت شائعات جديدة حول عبادته للاصنام، فزعمت احدى الحكايات، أنه يوجد مقابل الباب (في منزل ابراهيم) صنم، يتوجب على كل داخل في الدار أن ينحني له رغماً عن ارادته. لكنَّ هذه الدسيسة كُشفت وتم فضحها[١١٨]. ويعزى الشك في عبادة الاوثان الى الحذر الكبير والتحفظ العظيم فيما يخص الموقف من الاصنام في الشرق، حيث أن عبادة الاوثان كانت لها جذور تنغرس في الماضي البعيد، فتصل الى العبادات الوثنية من جهة، والى التأثيرات الكبيرة لليهود من جهة أخرى.

لقد اضطرَّ ابراهيم للدفاع عن آرائه، التي بناها على تعاليم تيودور الطرسوسي، وثيودوروس المصيصي، ونسطوريوس. حيث أنَّه كان يشير الى هذه الاسماء الثلاثة في أوقات العبادة، وأداء الشعائر (فلقد أمر باعلاء شأنهم في كتاب السيَر)، ووقف ضدّه أيضاً المجمع الخلقيدوني، سواء الرومان منهم أو السريان. فأقنعوا القيصر (قد يكون الامبراطور - يوستينيانس) بأن يطلب من ابراهيم الجواب عن ايمانه، خاصة وأن نصيبين كانت على علاقة وثقى بأنطاكية، ولكن ابراهيم لم يذهب الى القسطنطينية، وانما أجاب على سؤال القيصر كتابة، محتجاً بكبر سنه وضعف بدنه. وقد دافع موفدوه الروحيون (الاكليروس) الى الامبراطور عن وجهة نظره دفاعاً عظيماً، كما حاموا عنه إيّما محاماة. ولم يوافق النصيبيون على الامتناع عن ذكر أسماء الآباء الثلاثة الكبار، والترحم عليهم[١١٩].

لقد قاد ابراهيم «هذا المجلس»، أي مجلس أكاديمية نصيبين خلال ستين عاماً، وأيّد النظام والانضباط الداخلي بصورة دقيقة، كما شارك في إعطاء الدروس أيضاً[١٢٠].

وتكشف السيَر الشخصية للمدراء والاساتذة الذين عملوا في تلك الاكاديمية جوانب هامة جداً في حياة المدرسة السريانية. ويسمح التعرّف على تفاصيل نظامها الداخلي بمعرفة الاشكال والطرائق، التي جرت الدروس وفقها. فالمعلّمون والتلاميذ، أو بالاصح، الاساتذة والطلبة كانوا يشكلون معاً منظمة، وهيئة، وجماعة موحدة متعاونة.

وتضمُّ هذه الهيئة الجماعية كامل أعضاء المؤسسة التعليمية (مدرسين وطلابا) وهي أعلى سلطة، تقرّر الاجراءات والحلول كافة لمجمل المسائل المتعلقة بحياة المدرسة. وتنسجم نُظُم هذه المؤسسة مع المسيحية والتعاونيات الفلاحية الريفية، التي تحل مشكلاتها عبر الاجتماعات الشعبية، ومن خلال تطبيق نظام، يتواءم مع الانماط المعيشية، التي سادت في الاديرة والرهبانيات.

وقد تخرّج في أكاديمية نصيبين مجموعة من العلماء النسطوريين، تركت نتاجاتهم الأدبية آثاراً عميقة في تاريخ الفكر الشرقي. ونذكر هنا أسماء مدراء هذه المدرسة، مرتبة بالتسلسل (بعد نرساي) من الابعد الى الاقرب: اليشاع برقوزبايي، ابراهيم بيت ربّان، قريب نرساي، ومساعده، يوحنّا بيت ربان.

وبعد وفاة الاخير كان على ابراهيم شخصياً أن يتولّى زمام الامور بأكملها. ثم صار ايشوعياب الاول مديراً للمدرسة لسنتين، حيث رُسِّم بعد ذلك أسقفاً لأرزون، ومن ثم جثليقاً (٥٨١ - ٥٩٦م). أما الشارح العام للمدرسة (المرجع)، الذي حلَّ بعده، فكان مار أفرام النصيبيني.

وفي عام ٥٧٢م دخل في القسم المذكور (قسم الشرح والتفسير) حنانا الحديابي (الاديابيني)، الذي جئنا على ذكره، عندما قلنا، إنّ مقالة برحذبشابا (سبب تأسيس المدارس) تنتهي بمدح هذا العالم - الالمعي، واللاهوتي الفذ مع تمنياته له بطول العمر. درس حنانا في الاكاديمية المذكورة في عهد ابراهيم بيت ربان، ثم أصبح مدرساً في الاكاديمية نفسها وكلف بوظيفة الشارح ورئيس الاكاديمية. وكان تعداد المستمعين في الاكاديمية يبلغ /٨٠٠/ شخصاً في ذلك الحين. وقد ابتعد حنانا في آرائه عن التفسيرات السائدة عندئذ للاسفار التوراتية، والمُعتمِدَة أساساً على المنهج، الذي وضعه ثيودوروس المصيصي والتقاليد النسطورية. وفي تفسيراته للكتب المقدسة سار حنانا على مناهج عدد من الآباء (يوحنا فم الذهب)، وجاراهم في آرائهم، الامر الذي أثار عدم الرضى والامتعاض اضافة الى أن تصوراته الفلسفية كانت قريبة من الآريوسية. وقد أجبرت الاعداد الضخمة من طلاب الاكاديمية حنانا في سنة ٥٩٠م لإستئناف العمل بالانظمة المدرسية السابقة، وأن يضيف اليها قواعد وقرارات جديدة تضبط سلوك عناصر المدرسة، أي تخضعهم للنظام الداخلي.

الواجب تطبيقه في الاكاديمية. وفي عام ٦٠٢م تم تجديد العمل بتلك الانظمة وصودق عليها للمرة الثانية. ومن الجدير بالذكر، أن ٣٠٠ مستمع (طالب) في الاكاديمية ومنهم ايشوعياب الثاني من قرية «جدالا» (الذي أصبح جاثليقاً ما بين عامي ٦٢٨ - ٦٤٤م)، وقسماً من المدرسين، غادروا الاكاديمية احتجاجاً على تعاليم حنانا، وعلى آرائه المذكورة[١٢١]. لكن حنانا حصل على تأييد من قبل السلطات المدنية، وبفضل هذا التأييد استطاع أن يستمر بنشاطه على مدى عدة سنين.

لقد كانت التهمة الرئيسية ضد حنانا، تتجلى في أنه قدَّمَ تفسيراً للكتاب المقدس، يغاير التفسير الدارج والمقبول في المدرسة، والمعتمد على تصورات ثيودوروس المصيصي[١٢٢]، ويُستَنْتَج ذلك من القانون (القرار) الثاني، المتخذ من قبل المجمع، الذي جرى برئاسة ايشوعياب الاول في عام ٥٨٥م، والذي أدينت فيه التصورات «المغلوطة» و«المزيفة»، «المبتدعة من قبل الهراطقة» تجاه «المفسر الكوني» (المقصود فيه ثيودوروس المصيصي - المترجم). وقد أقر في هذا القانون تأييد آراء المصيصي وعدم المبادرة الى القيام بأية تعليقات وشروحات «أخرى»، والابتعاد عما لا يتطابق مع تفسيراته، بما في ذلك عدم الموافقة على تفسيرات يوحنا فم الذهب (الذهبي الفم)[١٢٣]، مهما كانت أشكالها أو تلويناتها. ويُفْهم من مصدر آخر، أن حنانا أيَّد آراء أوريجانس.. وقد تحدث عن ذلك باباي الكبير مؤلف سيرة الشهيد مار كيوركيس. فعندما جاء الاخير الى نصيبين للدراسة، حذّره «الأب» ابراهيم و«رئيس الرهبان» من «الآراء الهرطقية، التي أغرقت مجمل هذه المدينة البائسة». «فالضَلالات الشرّيرة» انتشرت بواسطة «الشرِّير حنانا وطلابه» (كما جاء في السيرة المذكورة).

تتلخص التهمة، التي وجهها باباي الكبير الى حنانا، في أنه (أي حنانا) يعتقد أن الرّب يفنى، ويتألم ويموت، وأنه «كذَّب بعث الجسد» بينما يوافق على «إمكانية خلاص الروح فقط»، وكان يؤكد، «أنه لا يوجد حساب ولا عقاب»[١٢٤]. وأضيف الى ما تقدم في موضع آخر، أن حنانا كان يُعلِّم، أنه «لا يوجد حساب، لا يوجد عقاب، ولا يوجد ثواب أيضاً»[١٢٥]. وتنسب اليه فكرة، مفادها، أنه «لايعدُّ خاطئاً من يتصرف على رغباته، لأن ذلك مُقدّر سلفاً». وقد

استخدمت هذه الجملة بمعناها المباشر أصلاً، لكنها كانت تتضمن في اللغة السريانية معنى التنجيم[١٢٦]. ولم تُخْتَرْ هذه الجملة عبثاً. حيث أن حنانا كان يعتقد، أن «أي مصير» و«أي موقف»، وكل قرار أو اختيار له أسبابه «الخاضعة للنجوم»[١٢٧]. الامر الذي سمح بالقول عن امتثاله لآراء المنجمين وتصوراتهم، التي كانت منتشرة بشكل واسعٍ في بلاد ما بين النهرين، واستمرت قوية لمدة زمنية طويلة في حرّان. «وأخيراً»، فان حنانا كان يعتقد، أن «جميع البشر هم أبناء الجوهر الرّباني»، أي من جوهر روحي مماثل للرب، «كما قال الحلولي أوريجانس، المنتمي الى الوثنيين»[١٢٨]. والحقيقة، أن باباي الكبير كان وفياً للتصورات النسطورية، ومن هنا يضع حنانا في قفص الاتهام، من حيث أنه يؤيّد اعتقادات كيرلُس (قيرلس) الاسكندري المدعومة من الامبراطور يوستنيانس، وبخاصة العقيدة الارثوذكسية، القائلة بالطبيعتين للمسيح - الطبيعة الآلهية والطبيعة البشرية، الممتزجتين في كائن واحد. ثم ينقل حول هذه المسألة براهين طويلة، مصوغة وفق منطق شكلي صارم، كما كان متبعاً عادة لدى اللاهوتيين، المحنّكين في المجادلات والمناظرات[١٢٩].

وحسب رأي النساطرة، فان كل البيّنات والادلة متوفرة حول «ضلالات» حنانا، مما يكفي لتسميته «هرطوقياً»، «اوريجينياً»، «مشعوذاً»، و«خطراً على الحياة»[١٣٠]. ولهذا وباسم جميع أساقفة ومطارنة المشرق أوفد الى حنانا غريغوريوس النصيبيني، لكي يغيّر قناعاته، لكن هذه المحاولة لم تنجح[١٣١]. وباعتبار أنَّ حنانا أثَّرَ على العقول ليس عبر الكلمة الشفهية، ولكن عبر «كتاباته»، فقد منع البطريرك سبرايشوع (٥٩٠ - ٦٠٤م) تلك «الكتب» وحظر استعمالها أو تداولها. وقد بقي جزء من التفاسير وبعض توصيات حنانا وكلماته، حول الاحتفال بـ«الجمعة الذهبية» وحول «صيام أهل نينوى»[١٣٢]. التي تثبت آراءه الارثوذكسية. ويصف ناشر هذه النصوص اتهامات باباي الكبير لحنانا، بأنها «دسائس» و«اختلاقات»، باعتبار أن الأخير (أي حنانا) يؤكّد في مؤلفاته على مسؤولية الانسان تجاه خطاياه، ويعطي في الوقت ذاته آراء تدحض الاتهامات الموجَّهة اليه[١٣٣].

والواقع، أن ذكاء حنانا، وبلاغته، وقدرته الكبرى على الاقناع، ومعارفه

الـواسعـة، هي التي جعلت منـه، حسب اعـتراف خصـومـه، خطراً على النسطورية. ويقول الوصف المقدم حوله في المقالة المكرسة لاكاديمية نصيبين عن تسامحه، وعن امتلاكه «لكل المواهب والقدرات، التي يجب توفرها من أجل عملية التفسير والشرح»، وفي شخصية الشارح والمفسّر. «كان يكرِّس نهاره وليله لقراءة الكتب المقدسة وتفسيراتها» ودعا الآخرين الى انتهاج هذا السبيل أيضاً. كما كان لديه «حب كبير» لهذا العمـل اضافة الى اتصافه بـ«الايمان والقناعة والغنى الـروحي العـظيم» - إذْ أنَّ كل هذه الخصـال جعلت كلماته الشفهية والمكتوبة ذات جاذبية لا تقاوَم[١٣٤]. لقد اتّسم الصراع ضد أفكار حنانا بالطابع العنيف، ولكن على مدى مرحلة زمنية طويلة ظلّ معترفاً به من قبل جزء من مُدرِّسي أكاديمية نصيبين ومن قبل طلابها. ويؤكد ذلك، أن اسم حنانا ذكر في ملاحظة حول السلسلة الثانية من «قواعد» الاكاديمية، المؤرخة في عام ٦٠٢ للميلاد (السنـة الثـالثـة عشرة من حكم الشاهنشاه كسرى)، باعتباره أحد موقِّعي تلك «القواعد»، وممن صادق (بخاتمه) على هذه الوثيقة[١٣٥]. وقد سُمِّي في الـوثيقـة المـذكـورة «مُعلِّمنـا - مُدرِّسنا» مع ذكر ألقابه الرفيعة «المُحتَرَم»، «قداسته».... الخ.

ومن المحتمل، أن القانون السادس، المُقرَّر في مجمع الجاثليق حزقيال سنة ٥٧٦م، قد أُكِّد عليه أيضاً في القانون الثامن عشر، الذي أُقرّ في المجمع الذي عقده الجاثليق ايشوعياب الاول سنة ٥٨٥م، وناقش قضية حنانا. وفيهما أمـرٌ بضرورة «الانفصـال» و«الابتعـاد» عن الشخصيات المشكـوك بصحـة تفسيراتها، وعدم السماح بأية اتصالات معها، الى أن تثبت براءتها فعلاً[١٣٦]. والقرارات المتخذة في المجلس الاخير (٥٨٥م) حول شروح الكتاب المقدس بما يتطابق مع آراء ثيودوروس المصيصي لا تذكر أيضاً اسم حنانا. وكل ذلك يدلُّ على أن اتخاذ قرار نهائي وقاطع تجاه المسألة، المتعلقة بأنشطة هذا الشارح الرائد كان أمراً في غاية الصعوبة بالنسبة للسريان.

وبـدون شك، فان القـرارات المُشـار اليها أعلاه تعكس الاختلافات والتناقضات الحاصلة في الآراء والتقديرات، وتدلُّ بصورة بيّنة على الفجوة بين أنصار مختلف التيارات والمذاهب المسيحية. وقد اتخذ النساطرة موقفاً متشدداً

ولم يرغبوا في التراجع عنه، وكان يتجلّى في تأييد آراء ثيودوروس المصيصي ونسطوريوس. كما لعب المونوفيزيون دروا ليس هيناً، إذْ حوّلوا مجموعة من الاديرة الى مراكز تعليمية وظفت في الوقت ذاته لنشر آرائهم ومعتقداتهم المذهبية، وأدّت تلك الانقسامات الى تدهور الوضع العام لاكاديمية نصيبين، فضعف تأثيرها، كما أن نمو الايديولوجيا السريانية تفرّع الى عدة تيارات واتجاهات.

وفيما بين القرنين السابع والثامن استمر نشاط أكاديمية نصيبين، إلّا أن الفتح العربي أحدث تغيرات في حياة ايران طالت مختلف المجالات، بما في ذلك الاقتصادية والحرفية والتجارية. ومع أن القرن السابع شهد تراجعاً معروفاً في الاكاديمية (من خلال ضعف فاعلية الدروس، وتناقص عدد المدرسين والطلاب)، إلّا أنّ تقليد انتقال المعارف من جيل الى جيل استمرّ في مسيرته، وحافظ بالنتيجة على الحدود الضرورية للنشاط التعليمي لدى السريان. بقيت المدارس في القرى، وفي الاديرة وفي المدن، ولكن القوة التأثيرية الهائلة، التي لعبتها أكاديميات الرها ـ أورهي ونصيبين ضعفت وتراجعت كثيراً. ولابدّ من ارجاع مرحلة ازدهار المدرسة السريانية العليا الى الوقت الذي سبق الفتوحات الاسلامية المنتصرة، والتي أدت الى اخماد الدور الايديولوجي للسريان في ايران، مع أن المسلمين حصلوا من السريان على تقاليد الثقافة الهيللينية.

٤ ـ المواد الدراسية

كنا قد نبهنا من قبل الى مضمون الدراسة والحصص الدرسية في أكاديمية نصيبين، وفي المدارس الكنسية السريانية، والحقيقة أن هناك معلومات جدّ شيقة، موجودة في «مختصر القوانين المجمعية» (نوموقانون) لعبد يشوع الصوباوي (توفي سنة ١٣١٨م)، الذي أقيم أسقفاً على سنجارو بيت عربايي (سنة ١٢٨٤ ـ ١٢٨٥م) ثم أصبح في سنة ١٢٩٠ ـ ١٢٩١م مطراناً لصوبه (نصيبين) وأرمينيا[١٣٧].

وفي «النوموقانون» توجد مجموعة من القرارات، التي تعالج مختلف المسائل الكنسية، كما يوجد قسم خاص، مكرّس للمنهاج المدرسي. كما رتبت فيه بصورة متسلسلة القوانين الصادرة من أعلى المراجع الكنسية وفق تواريخ صدورها، وتفصيلاً عن تقاليد أكاديمية نصيبين، وأخيراً، قرارات ثلاثة جثالقة (بطارقة) من القرن الميلادي التاسع، هم سبرايشوع (٨٣١ ـ ٨٣٥م)، ابراهيم الثاني (٨٣٧ ـ ٨٥٠م) وثيودوسيوس (٨٥٣ ـ ٨٥٨م)[١٣٨].

أما الفصل الثالث من المبحث السادس من كتاب (نوموقانون) فقد كان عنوانه العام «حول نظام قراءة الكتب». وطبقاً للقانون الكنسي يجب «تدريس الاسفار التوراتية التالية: شرائع موسى الخمسة، القضاة، أسفار صموئيل، الملوك، أمثال سليمان، نشيد الانشاد، سفر أيوب، سفر اشعيا، سفر الاثني عشر نبياً، إرميا، حزقيال، دانيال، وكل ما يتوجب القيام به في الخدمة الكنسية. كما ينبغي على الناشئة قراءة مزامير داود وحكم ابن سيراخ. أما بالنسبة للعهد الجديد فانه يتوجب تدريس الاناجيل الاربعة ـ متى، ومرقص،

ولوقا ويوحنا، ورسائل الرسل (الحواريين)، والرسائل الكاثوليكية الثلاث وأربعة عشرة رسالة للرسول بولس»[١٣٩].

وهذا القرار الكنسي الاعلى يتألف بالدرجة الاولى من منهاج يقوم على تدريس أسفار العهدين القديم والجديد، والتي تعتبر شرعية (قانونية ورسمية) إلاَّ أنَّ الملحق، المضاف الى القرار المذكور يحدِّد من أين يتوجب التدريس، من مزامير داود بالذات. وقد تضمنت هذه الإضافة قسماً كاملاً في الفصل المذكور حول نظام قراءة الكتب. وكان هذا القانون ضرورياً، لفصل الكتب «الحقيقية» عن الكتب «المزيفة» و«المنحولة».

هذا وقد سمي الجزء التالي من «نوموقانون» «قرارات المدرسة النصيبينية». حيث يقول برحذبشابا، إنَّ الدروس في أكاديمية نصيبين كانت تتمُّ على فصلين. والواقع أنَّ القرارات الواردة في «نوموقانون» لا تخصُّ أكاديمية نصيبين وحسب، وإنّما تخصُّ المدارس الاخرى. ومن هنا يمكن الاستنتاج، أنَّ قوانين الاكاديمية كانت مطبقّة في أماكن تعليمية أخرى، واتُّبِعَت مناهجها التدريسية في مدارس كثيرة. وينصُّ قانون المدرسة، الذي ورد في مؤلفات عبد يشوع الصوباوي أنه: «في السنة الاولى تبدأ الدراسة هناك، حيث يوجد خبز في المدرسة، يوم الاثنين بعد الاحد، الذي يجب أن تنشد فيه ترتيلة «بعد تابوتك». أما في المدارس، التي لا يوجد فيها خبز، فانه يتوجب على الدارسين أن يشتغلوا، لكي يطعموا، ويجب أن تبدأ الدروس يوم الاثنين، الذي يلي يوم الاحد، الذي تنشد فيه ترتيلة «ليس من الحياة»[١٤٠]. وعلى هذا، فقد وُجدت مدارس، كانت تقدّم الطعام للدارسين. وهذا ما يتأكد من قرار الجاثليق سبر يشوع. فطبقاً لمواد الدراسة، المطبّقة في هذه المدارس، يمكن التخمين، أنه كان يرتادها المتعلمون، الذين سبق أن مرّوا بالتعليم الابتدائي، بحيث تصبح هذه المدارس بالنسبة اليهم «المرحلة الثانية» من التعليم، «ويتوجب على الدارسين أن يكتبوا في السنة الاولى الجزء الاول من الصلوات، ورسائل بولس والاسفار الخمسة». ويبدو، أن التعليم كان يتألف من نَسْخ الطالب لاجزاء من الكتب، التي يتوجب حفظها لاحقاً. وبفضل هذا الاسلوب التعليمي تحفظ النصوص من جهة، ويُعاد استنساخ المخطوطات من جهة أخرى. أما الطلاب، الذين

كانوا يشتركون في فِرَق الانشاد والتراتيل الكنسية، فعليهم أن يحفظوا في سنتهم الدراسية الاولى التراتيل الجنائزية. و«في السنة الثانية ينسخون الجزء الثاني من كلمات الصلوات والمزامير والانبياء»، أي مزامير داود وأسفار الانبياء من العهد القديم. وفي هذه السنة (الثانية) أيضاً ينبغي على الدارسين أن يحفظوا «تراتيل السر»، أي ليتورجيات الصلاة. أما في السنة الثالثة، فالمقرر هو كتابة الجزء الثالث من «كتاب العهد الجديد مع الجداول»، الذي يحدِّد النظام اليومي لقراءة الكتاب المقدّس، وكذلك الاناشيد والتراتيل، المعروفة باسمها الشائع، عنيانات «عونيت» (Wny')[١٤١].

ويجدر بالذكر، أن الجاثليق سبر يشوع الثاني زار في ٢٢٠ للهجرة (٨٣٤م) في بلاد الرافدين منطقة بيت ارمايي «وشاهد، أن جميع القرى تفتقر الى كهنة متعلمين» بما فيها «مدارس مار تيودور، بيت مار ماري، والمدارس الواقعة في ماحوزي» (المدائن). «والامر ذاته سمعت عنه فيما يخص مناطق عيلام، وميسان (ميشان) وخراسان»[١٤٢]. وبهذا، نلاحظ طبقاً لشهادة سبر يشوع الثاني، مدى التراجع الهائل في مستوى التعليم والثقافة سواء على نطاق بلاد ما بين النهرين بأكملها، أو على نطاق آسيا الوسطى (في القرن التاسع للميلاد). وانطلاقاً من تدهور التعليم السرياني تحت تأثير الفتوحات الاسلامية الكاسحة الضخمة اتخذ سبر يشوع عدداً من الاجراءات التجديدية في مجال تبسيط المناهج التدريسية والبرامج التعليمية السريانية. حيث وضع برنامجاً يتضمن سلسلة من الاناشيد والتراتيل على مدى سنة كاملة، ثم نظّم برنامجاً عملياً (كنموذج للاحتذاء به) غادر بموجبه مقر «الابرشية» و«زار المعلمين» معطياً توجيهاته وارشاداته «للقساوسة والشمامسة القرويين الذين يعملون في الخدمة الدينية بالارياف، والى أولئك، الذين يقومون بتأدية الطقوس الكنسية، كما قام بزيارات الى المسيحيين في بيوتهم، وفي أماكن تواجدهم»، لكي يتبع رجال الدين النهج نفسه، ويقوموا بالجولة المبرمجة ذاتها. لقد كان الهدف الرئيس من وضع البرنامج السنوي يتجلّى في جعل عبارات الصلاة أكثر بساطة ويسراً وانتشاراً. ومن اللافت للانتباه، أنَّ السريان اضطروا في فترات تاريخية معينة الى أداء شعائرهم الدينية ليس في الكنائس، وانما في المنازل. وبعبارة أخرى،

تمكّن السريان من تكييف أنفسهم مع المستجدات والتغييرات الدينية والاجتماعية والايديولوجية المحيطة بهم. مواصلين بذلك تعلمهم وعباداتهم وفق مقتضيات الظروف والاحوال العامة لمناطق معيشتهم وسكناهم.

ثم نقرأ التوضيح التالي، للاسباب التي دفعت سبر يشوع لادخال بعض المواد الجديدة في البرامج المدرسية المطبقة: «حسب العُرف القديم ، فانه بعد أن يقرأ الصبيان المزامير، ينبغي على المعلمين وفق القواعد المتبعة في المدارس، أن يقرؤوا معهم الاسفار الخمسة، والاناشيد وكتب الانبياء. وعندما يصلون الى قراءة العهد الجديد، يتوقف الصبيان عن مواصلة التعلّم، لكي يتعلّموا حرفة وصنعة. أما أنا، (البطريرك سبر يشوع) فقد قرّرت قاعدة قانونية رسمية، تقضي بأن يقوم الناشئة بعد قراءتهم للمزامير وصلوات الشكر، بدراسة الاناجيل ورسائل الرسل، وبعد ذلك يشرعون بقراءة تلك الاجزاء من العهد القديم ودراستها، والتي تتلى عادة في أيام الاعياد. أما بقية المواد والاقسام فتترك لرغبة الدارس الشخصية ولحرية الانتقاء»[١٤٣].

فخلافاً للعُرف الذي كان مُتّبعاً في التعليم المسيحي، وضع سبر يشوع برنامجاً جديداً، يقوم أساساً على اعطاء الدارس مجموعة من المعارف الضرورية، بدءاً من تمكينه من القراءة والكتابة، ومن ثم مغادرة المدرسة «لتعلّم صنعة ما أو حرفة»، أي الدخول في الحياة العملية، التي من شأنها اعطاء هذا الدارس الوسيلة الفعالة للمعيشة. وبحسب النظام التقليدي القديم كان التلاميذ يتمكنون من قراءة أسفار العهد القديم فقط، أما العهد الجديد فقد تُرك دون قراءة. ولهذا قرر سبر يشوع، أنه بعد التعلم الاولي للمزامير لابدَّ من حفظ الاناشيد والتراتيل الطقسية، أي الليتورجيات، ثم المباشرة بقراءة الاناجيل ورسائل الرسل، لكي تصبح هذه الكتب الاخيرة مادة مقررة رسمياً، يدرسها الفتى بصورة دائمة الى حين مغادرته المدرسة.

ومع أن أمر الجاثليق ابراهيم الثاني لا يتعلق بالتلاميذ مباشرة، إلّا أنه يعطي تصوراً عاماً عن مستوى ثقافة السريان وتعلّمهم. فلقد نصح ابراهيم الثاني الافراد الذين بلغوا سن الخمسين بالتأمل في كتاب «بلاديوس» - «فردوس الآباء»، وسيَر إشعيا الناسك، وأواغريس النبطي، وأفرام السائح[١٤٤]. حيث

أنّ قراءة هذه الادبيات لا تقتصر على رجال الدين أو الرهبان وحسب، وانما تخصُّ أيضاً الناس المدنيين، الذين بلغوا سن النضج[١٤٥].

أما قرار الجاثليق ثيودوسيوس فانه يحيلنا الى أوامر سبر يشوع، الذي أمر بأن يقرأ التلاميذ العهد الجديد بعد المزامير. وبغض النظر عن أنَّ «التلاميذ يعدّون أنفسهم لدراسة علم التطبيب أو ليصبحوا كتّاباً ونسّاخاً: فعليهم ألّا يهملوا دراسة تفسير العهد الجديد والمؤلفات المتعلقة بالاسرار المسيحية، التي وضعها مار ثيودوروس، معلّم المعلمين ومفسّر المفسرين»[١٤٦] فالطبيب أو الكاتب (الناسخ) كانا من الاشخاص المدنيين، ولكنهما طولبا مع ذلك بمعرفة كتاب العهد الجديد وتفسيرات ثيودوروس المصيصي لهذه الاسفار والتراتيل (الليتورجيات). وقد شكلت هذه المؤلفات جوهر العقيدة النسطورية، التي ظهرت على أساس الاعمال الشرحية، التي ألفها أساتذة المدرسة الانطاكية.

وهناك معطيات عن المدارس تعود الى القرن التاسع للميلاد، موجودة في كتاب توما المرجي حول دير بيت عابي، الذي عاش فيه بدءاً من عام ٨٣٢م. وقد أصبح توما سكرتيراً للبطريرك ابراهيم الثاني، ثم سُمّي بعد ذلك أسقفاً للمرج ومطراناً (مطرافوليط) لمنطقة بيت كرماي. أما أخوه تاذاسيس (ثيودوروس) فقد بلغ مرتبة الجاثليق (الحبر الاعظم) للنساطرة، واعتباراً من سنة ٨٤٠م باشر توما بكتابة تاريخ دير بيت عابي، حيث دوّن بصورة متسلسلة مجمل الاحداث بدءاً من القرن السادس للميلاد، ومنذ البدايات الاولى لتأسيس الدير على جبل إيزلا، وحتى زمنه (الاحداث التي عايشها توما المرجي). وقد أسماه أوائل الناشرين «التاريخ الرهباني». ويضمُّ مجموعة كبيرة من سيَر المعلمين والرهبان، وأخباراً عن حياة الكنيسة السريانية، وقصصاً عن مراتبها وهيئاتها المختلفة، وحياة القديسين الذين عاشوا في دير بيت عابي، وقام معظمهم بمهمة رئاسة هذا الدير، ومن هنا جاءت تسميته بـ«كتاب الرؤساء»، وقد أنهاه بعد سنة ٨٥٠م ويتكوّن من خمسة أجزاء[١٤٧]. وتكمن قيمة مؤلفاته في صدقها، وفي كثير من تفاصيلها الواضحة، التي تقدّم تصوراً كاملاً عن ظروف حياة السريان وعن أنشطتهم المتنوعة، وعن علاقاتهم مع دولة الساسانيين، ومع الخلافة العربية الاسلامية بعد ذلك.

ومن بين السير الشخصية، التي وضعها توما المرجي وتثير الاهتمام حياة مار باباي الجبيلتي، الذي جئنا على ذكره من قبل. فقد أسّس مجموعة من المدارس، وأعدّ من خلالها المعلمين كما أمّن لها الاطر اللازمة، و«صحّح» بعض الكتب، التي كانت تدرّس قبله. وبفضل مؤلّف توما المرجي أصبح بالامكان الاحاطة بأسماء القرى والاديرة، التي كانت تضم المدارس، ووضع قائمة بالاشخاص، الذين حصلوا على التعليم فيها. ويمكن أن تكون تلك المعلومات عائدة الى النصف الاول من القرن الميلادي الثامن، أي الى الفترة التي شهدت نشاط مار باباي، وصولاً الى الفترة التي تليها، أي الى أواسط القرن التاسع للميلاد تقريباً.

ويمكن استكمال قائمة المدارس والدارسين فيها من «كتاب العفّة»، للمؤلف ايشوعدناح البصري عن الرجال الافاضل(١٤٨). حيث نقرأ فيه أخبار مؤسسي الاديرة والمدارس، وعن الشخصيات الرائدة في العقيدة النسطورية.

لقد ورد في كتاب «الاخبار» لميخائيل السرياني اقتباس من الفصل السابع عشر من الكتاب العاشر، المسمى «التاريخ الكنسي» المنسوب لايشوعدناح عن بناء دير الزعفران سنة ٧٩٣م. ويفترض أ. ب. دياكونوف، أنه منذ هذا التاريخ وحتى وضع كتاب «التاريخ» (المذكور) مرّت «فترة زمنية انتقالية هامة»(١٤٩). اضافة الى أن هذا النص المقتبس لا يمكن اعتباره مأخوذاً من كتاب ايشوعدناح، حيث توجد نسخ من كتاب «التاريخ» المكّون من ثلاثة أجزاء لدى عدد من الكتّاب السريان، ولكنها جميعاً تعود الى سنة ٩٥ للهجرة (٧١٣ ـ ٧١٤م)(١٥٠). واستناداً الى ما ذُكر في الكتاب حول نقل جثمان مار ايشوزخا (زخا) في العام الثالث من «خلافة جعفر بن المعتصم، ملك العرب»، أي في عام ٨٤٩ ـ ٨٥٠م، فانه يمكن الاستنتاج بأن وضعه يعود الى أواسط القرن التاسع للميلاد. الا أن ج. لابور يعتقد أنّ مثل هذا التاريخ والافتراض غير ممكنين. فهو ينطلق، من أن ورود قصة مار أوجين في «كتاب» ايشوعدناح كمؤسس لدير في بلاد ما بين النهرين، لم تكن معروفة لتوما المرجي. وقد دفع ذلك الامر ج. لابور الى ارجاع «كتاب العفة» الى سنة ٩٠٠م فقط(١٥١).
ويحتفظ أ. يومشترك بهذا الاثر الكتابي الهام في عداد الكتب النسطورية العائدة

للقرن الميلادي التاسع[١٥٢]. وبالنسبة لدياكونوف، فانه اعتقد بتبعية «كتاب العفّة» لكتاب «جنّة المشارقة»، الذي ألّفه يوسف هوزايي (الاحوازي) (النصف الثاني من القرن السابع للميلاد)[١٥٣]، حيث أن كتاب يوسف هوازيي (الاحوازي) يتضمن قصة مار أوجين، الذي فضله إيشوعدناح على ابراهيم مؤسس الرهبنة السريانية[١٥٤]. ولهذا تحدث عن حياته في كتابه المذكور.

والمهم، أنه اذا لم يعرف توما المرجي بقصة مار أوجين كمؤسس لدير، في حين أن ايشوعدناح «ثبّته قانونياً ورسمياً»، فانه يصبح من المحتمل عندئذ أن كتاب إيشوعدناح يُنسب الى النصف الثاني من القرن التاسع للميلاد[١٥٥].

ويعطي العنوان تصوراً عن مضمون كتاب ايشوعدناح بأكمله: «بعون ربنا يسوع المسيح نبدأ كتابة تاريخ مختصر الآباء (القديسين)، الذين أسّسوا وشيّدوا الاديرة في دولة الفرس والعرب، كل الآباء، الذين وضعوا مؤلّفات عن حياة الرهبنة، عن القديسين، والمطارنة، والاساقفة، وعن أولئك، الذين أسّسو المدارس منهم، وعن الذين فتحوا الاديرة في مناطق الشرق، عن الافاضل، المحترمين، رجالاً ونساء، مؤسّسي الاديرة والصوامع، عن الحوادث التاريخية، التي وضعها مُحبُّ الله مار ايشوعدناح مطران (مطرافوليط) ميسان (ميشان). داعين الله ربّنا أن يعيننا بصلواتهم. آمين»[١٥٦].

من خلال عنوان الكتاب يتضح، أن ايشوعدناح يذكر الى جانب مؤسسيّ الاديرة بناة المدارس أيضاً. وهو يقدم في الواقع معلومات موثوقة عن القرى، والكنائس ومساكن الطلبة، حيث كانت المدارس مؤكِّداً، أن النساطرة وعوا وأدركوا في تلك الايام أهمية التعليم وضروراته الكبرى.

وفي «كتاب العفّة» ذكرت مجموعة من المدن والقرى. لكن عدداً منها يعسر في الحقيقة تحديد مواقعه الدقيقة في مناطق ما بين النهرين. وقد أُحرز تقدمٌ مهم في تعيين مواضع قرى بلاد ما بين النهرين (في القرون الوسطى) في مؤلفات ي. هونغمان[١٥٧] و ج. فيي. فالاخير (ج. فيي) لم يقتصر على دراسة دقيقة لخرائط الكتاب السريان القروسطية ومؤلفاتهم، وانما قام بزيارات ميدانية ومعاينة شخصية لمواقع الآثار والاوابد القديمة.

لقد سبق القول عن نشاطات المعلم، والمؤسِّس والمنظم للمدارس مار

باباي الجبيلتي، الذي كان معاصرا للجاثليق صليبا زخا (٧١٣ ـ ١٤ ـ ٧٢٧ ـ ٧٢٨م) وكان يتراسل معه. وطبقاً لرواية توما المرجي، فقد بدأ باباي هذا نشاطه في الجبيلة، وفي المدرسة التي سلّمها الى أكثر تلاميذه اجتهاداً ونجاحاً، أما هو شخصياً فقد اتّجه الى منطقة حدياب و«كان هو أول من أسّس هنا مدرسة كبيرة ومشهورة في قرية أصحابها واعين وأغنياء، قرية كفر عوزيل»[١٥٨]. وأصبحت هذه المدرسة مركزاً، أدار باباي من خلاله بقية المدارس، التي كان يزروها بين حين وآخر. ثم نقل باباي أنشطته بعد ذلك الى منطقة المرج (ماركي). ولكي لا يكون الحديث مجرد كلام لا تجسده الوقائع، و«لئلا يتعرض الى أي لوم» بادر كاتب سيرته (سيرة باباي) الى تسمية المدارس، التي أسسها هذا المعلم هناك.

ونورد فيما يلي مقتطفاً مما جاء في الفصل الثاني من الجزء الثالث عن المدارس، التي أسسها باباي أو أعاد بنائها وتجديدها ضمن خمسة أديرة هي:

١ ـ دير بارسيل في رستاق غارين.

٢ ـ دير سامرة

٣ ـ دير كوري.

٤ ـ دير مار أفرام.

٥ ـ دير مار آحي.

ففي القائمة، التي أوردها توما، لم تعدد مدارس الاديرة بالتسلسل. وكما يبدو، فإمّا أن الكاتب اتبع التسلسل التاريخي، الذي حصل في بناء تلك المدارس من قبل باباي، أو أنه صنفها حسب المناطق الجغرافية حيث كانت المدارس أيضاً موزعة في القرى التالية:

٦ ـ باشوش (في منطقة الصفصافة).

٧ ـ اقرا.

٨ ـ حادريس.

٩ ـ شالمات (في منطقة الصفصافة).

١٠ ـ بيت يداري.

١١ ـ حيتارا.

١٢ ـ ماقابطا .
١٣ ـ ساوة (في نيرام رباط) .
١٤ ـ قوف .
١٥ ـ نيراب بارزى .
١٦ ـ غوبي .
١٧ ـ ماياكاريرا .
١٨ ـ بيت اسي .
١٩ ـ بيت ساتي (ساطع)
٢٠ ـ بيت كارداغ (قرداغ)
٢١ ـ حينيس .
٢٢ ـ بيت رستاق .
٢٣ ـ بيت نركوس .
٢٤ ـ بيت تارتيماية .

«هذه المدارس بالذات بناها ورمَّمها في منطقة المرج (ماركي) البستاني الحكيم»[١٥٩] . (باباي الجبيلتي) .

عاد باباي الى كفر عوزيل، ولكنه كان يزور للتفتيش كل مدرسة من تلك المدارس مرتين في العام، لئلا يضعف الانضباط فيها، ولكي لا يخرق النظام وقوانين الخدمة التي وضعها للتلاميذ هناك .

كان توما عارفاً أيضاً بوجود مدارس أخرى في منطقة المرج (ماركي)، مثلاً في قرية بيت ماغوشي، التي يتكرر ذكرها في الادب السرياني . واسمها ارتبط بديانة فارسية قديمة وبعدد من الكهنة والسَحَرة . في هذه القرية (قرية بيت ماغوشي) ولد قبريانس من أبوين مسيحيين، في مدرسة القرية التابعة للكنيسة وفي مدة زمنية قصيرة «قرأ المزامير) واستوعب المواد الدراسية الاخرى، التي تدرس في المدرسة[١٦٠] . ثم رحل بعد ذلك الى ماقابتا (ماكابتا التي ورد ذكرها قبلاً)، حيث حصل على تعليمه العالي[١٦١] .

في قرية حديثة (حداتا)[١٦٢]، عند ملتقى الزاب الكبير ودجلة، وفي القرن الثامن للميلاد كانت ثمة مدرسة، بدأ فيها يوحنا الديلمي (توفي سنة

٧٣٧ - ٧٣٨م) تعلمه. أما في قرية كوفلانا في منطقة حدياب فقد تأسست مدرسة على يد مار ايشوعياب الثالث بعد محاولات فاشلة لبنائها في الدير[١٦٤]. وفي بيت كرماي في قرية خربة جلال وجدت مدرسة أيضاً، تعلَّم فيها وعلَّم مار يعقوب باني دير بيت آبا[١٦٥]. وبالنسبة لوجود عدد كبير من المدارس في المرج، فهو أمر تؤكده الاخبار المتداولة شفهياً من جهة، وما ذكره توما المرجي من جهة أخرى. لقد عدّد ربان قرياقس (كيرياك)، رئيس دير بيت آبا، في ذكرى مؤسسه (يعقوب) أسماء اثنتين وعشرين مدرسة في المرج، وذلك في الاحتفال، الذي قدم وصفاً حياً عنه أحد الضيوف الحاضرين[١٦٦].

وترتدي قيمة كبرى الاخبار التي تتحدث عن قرية سالق (سالاق)، الواقعة في الشمال الغربي من اربيل. وقد أطلق نرساي على هذه القرية أيضاً اسم ساليق. وفي عهد توما كان في هذه القرية دير تتبعه مدرسة -«قبل هذا الوقت، وفي هذا الوقت وبعد هذا الوقت» - أو على مدى مرحلة زمنية طويلة[١٦٧].

ومن قرية زارن التابعة لمنطقة بيت بغاش جاء نرساي، الذي امتدَّ نشاطه فيما بعد الى دير بيت آبا. وفي قرية زارن كانت توجد مدرسة تابعة للكنيسة، تعلَّم فيها مار نرساي. وكانت شقيقته متزوجة من شاهدوست، أما ولدهم نعمان فقد اشتهر بالغنى وبالهبات الضخمة، التي قدّمها الى الكنيسة. «لقد حصل على ملكية الارض من زاريق ومن أبيه، حاكمَي الموصل والشمال بأجمعه». ويُذكر أن الخليفة المأمون عيّنَ زاريق هذا والياً على أرمينيا وأذربيجان سنة ٢٠٩ من الهجرة (٨٢٤ - ٨٢٥م)[١٦٨]. وهكذا يُمكن تحديد الزمن الذي عاشه نرساي، ذو الشهرة الكبرى في بيت آبا.

و«كتاب العفّة» يذكر في عدة مواضع المراكز نفسها، التي وردت عند توما المرجي، ويضيف في الوقت ذاته عدداً آخر من المراكز، أمّا إيشوعدناح، فانه يميز مدرسة الرها[١٦٩] كما يكرر في مرات عديدة تسمية أكاديمية نصيبين باسم «أمُّ العِلْم»[١٧٠]. والعادة أن تُذكر أسماء الاديرة أو القرى، التي كانت تضم المدارس، أو المناطق، التي تقع فيها تلك القرى وقد يُكتفى أحياناً بذكر المنطقة فقط، أو بالعكس، القرية فقط، دون اشارة الى المنطقة.

ويمكن بشيء من الدقة النسبية تحديد مواقع المناطق من الشمال الى الجنوب ووضْع قائمة بأسماء المدن، والقرى والاديرة، التي كانت توجد فيها المدارس، كما جاءت في كتاب ايشوعدناح البصري (كتاب العفّة)، على النحو التالي:

١ ـ بيت عيناثا في منطقة بيت زبداي (زبدي).

٢ ـ دير مار أدونا في منطقة بيت قردو.

٣ ـ شيبان في منطقة بيت قردو.

٤ ـ بَلَد في منطقة بيت عربايي.

٥ ـ دير إيشوزخا في بيت عربايي.

٦ ـ دير مار ايشالاها في بيت نوهاذر.

٧ ـ مدينة اربيل في منطقة حدياب (اديابين).

٨ ـ دير ومدرسة في جبال حدياب (اديابين).

٩ ـ نهشروان في منطقة حدياب (اديابين).

١٠ ـ مدينة كرخ سلوخ (كركوك).

١١ ـ دير مار صليبا في كرخ سلوخ (كركوك).

١٢ ـ خربة جلال في منطقة بيت كرماي (غرماي).

١٣ ـ دير سبر يشوع في منطقة بيت كرماي.

١٤ ـ أوانا في منطقة طيرهان.

١٥ ـ بينح كاواد (قباذ) في منطقة بيت عرمايه (ارمايي).

١٦ ـ دير مار سركيس في بيت عرماية (ارمايي).

١٧ ـ منطقة بيت عرماية (دون ذكر للقرية).

١٨ ـ مدينة عاقولا (الكوفة) قرب الحيرة.

١٩ ـ قرية جوار الحيرة.

٢٠ ـ بيت مابار.

٢١ ـ منطقة رادان.

٢٢ ـ عدراية.

٢٣ ـ بيت بغاش.

٢٤ ـ بيت عبرايه (عفراية) في كردستان.

٢٥ ـ شينا على دجلة، قرب بيت رملان.

٢٦ ـ دير مار يعقوب حوزايي (الاحوازي).

٢٧ ـ مدينة البصرة.

٢٨ ـ مدينة مرو.

٢٩ ـ زارق، دير ومدرسة في مرو.

لقد استقينا معلوماتنا من مصدرين هما ـ «كتاب الرؤساء» لتوما المرجي و«كتاب العفة» لايشوعدناح البصري. وفي كلتا الحالتين، فاننا أمام تقليد نسطوري لكاتبين قريبين من بعضهما زمنياً. ومن المحتمل، أنَّ القائمة تعرضت لاضافات بغية استكمال نواقصها حسْب الإمكان، ولهذا الأمر بالذات قد تكون حصلت استفادة ناجحة من بعض المواد الجغرافية.

ولكن لابدَّ من العودة الى بعض المعطيات، العائدة الى الكتابات المونوفيزية. وهكذا، في السيرة الشخصية لماروثا التكريتي (المتوفى عام ٦٤٩م)، الموضوعة من قبل تلميذه دنحا (الذي توفي عام ٦٦٠م) توجد معلومات عن المدارس أيضاً. ويمكن هنا تسمية مجموعة من المراكز التعليمية المونوفيزية، مثل دير بيت كوكي في منطقة بيت نوهاذر، وشوررزق، القرية الواقعة قرب بَلَد، التي كانت تحتوي على مدرسة نسطورية. إضافة الى ما تقدم فقد ذكرت المدارس الواقعة في قرى بيت طارلي، بيت باني، وتل ـ زيلها[١٧٢].

مما سلف، يتبين عِظَم الحماسة التي نَشَر من خلالها النساطرة عقيدتهم ومذهبهم، حيث زرعوا المدارس ودور التعليم في كل مكان وُجدوا فيه. وعلى أساس المصادر التاريخية، العائدة الى عصر الخلافة الاسلامية حتى القرن العاشر الميلادي ضمناً يمكن الاستنتاج، بأنَّ المدارس السريانية وُجدت عملياً في جميع القرى، التي كانت تضم كنائس نصرانية، كما وُجدت تلك المدارس في رحاب الاديرة أيضاً. ويؤكد وجود هذه الشبكة الواسعة من المدارس استياء بعض الكتاب، بسبب أنَّ التلاميذ والدارسين يتزوجون ولا يرغبون بمواصلة التعلّم. ومع أنّ المدارس السريانية العليا لم تبلغ جميعها تلك الدرجة الرفيعة، والشهرة العظيمة، التي حظيت بها أكاديمية نصيبين، إلاّ أنّه من أجل استكمال

اللوحة والتصور العلمي حول النهضة التعليمية السريانية في القرون الوسطى، فانه لابدّ من استذكار بعض المراكز العلمية المدينية الاخرى، التي درَّست مبادىء التفسير والشرح والمناظرة. وهكذا وُجدت مدرسة في سلوقية، وُجِّهَتْ اليها رسالة الجاثليق مار آبا الثاني (توفي سنة ٧٥١م)، مؤلف الشروح على مواعظ وخطب غريغوريوس النزنيزي وعلى «أورغانون» أرسطو[١٧٣].

ويُعزى بناء هذه المدرسة الى الجاثليق مار آبا الاول (الذي توفي عام ٥٥٢م)، مع أن سيرة حياته لا تتحدّث شيئاً حول هذا الامر، ولهذا يجب ألاَّ نوافق على تلك الأخبار بدون تحفظات[١٧٤]. كما لابد من التذكير بالمدارس، التي كانت قائمة في قنّسرين وكفر عوزيل، والتي كانت تمثل درجة علمية ومرحلة دراسية أعلى من المدارس العادية، مدارس القرى والاديرة.

٥ ـ الدروس وحياة مدرسة نصيبين

لم يقتصر دور المدارس العليا في الشرق الادنى خلال القرون الوسطى المبكـرة على التعليم والقراءة والكتابة، وانما لعبت في واقع الامر دوراً تنويرياً واسعاً جداً. لقد حددت تلك المدارس الى درجة كبيرة نمط الحياة العقلية في المنطقـة بأكملهـا، حيث استأنف الخريجون منها أداء مهامها الجليلة تلك، وواصلوا تقـاليدها العلمية والتثقيفية الكبرى. وقد تكوّنت هذه التقاليد منذ المدرسة الفلسفية القديمة، بحيث أصبحت إحدى السمات المميزة لمدارس الاسكندرسة وأنطاكية، والرُّها، وبالنسبة للمدارس السريانية في ايران، التي ورثت كثيراً من التقاليد المدرسية البيزنطية، كما تؤكد ذلك المصادر المختلفة. وقد خلق نمو المدن وازدهارها في ايران ظروفاً مواتية لتطور المدارس. وحيث أنَّ السلطات الحكـومية الايرانية أدركت الاهمية الاقتصادية الهائلة لتوطيد المدن وتقوية منشآتها التجارية والانتاجية، لجأت الى حماية المواطنين السريان مع أنهم مسيحيين.

وبصرف النـظر عن المـوقف العـدائي من جانب الكهنـة والـزعـماء الزرادشتيين، فقد تمكن السريان من بناء مدرستهم هنا (في بلاد فارس)، والتي احتلّت مكـانة هامة في حياة الشعب السرياني، بأكمله، وكانت لها مكانتها المحترمة في أوساط الفرس الى حدٍ ما.

وتقدم المصادر التي بقيت محفوظة منذ تلك الازمنة لوحة ساطعة ومفصلة كفاية عن أنشطة المدرسة السريانية وفعالياتها، وعن تلك الظروف، التي عاش فيها المرّبون السريان، ومارسوا من خلالها مهنة التعليم. ونشير في هذا المجال بشكل خاص الى «قواعد أكاديمية نصيبين، أو نظامها الداخلي»، التي تشكل

مادة شديدة الاهمية والجاذبية والطرافة. فقد أوليت تلك القواعد أعلى درجات الاهتمام، فكانت ملزمة لكل من الدارسين والاساتذة والمديرين.

وقد حوفظ على نص «النظام الداخلي» بصورة دقيقة في مبنى الاكاديمية، وكان يُتلى في الاجتماع السنوي العام في جميع المدارس. ومن المحتمل جداً، أنّ تلاوته كانت تتم في بدء العام الدراسي، الذي كان يُفتتح عادة باجتماع عام. ويتبين من بعض المصادر أنه تُلي في أحد هذه الاجتماعات قرار بانشاء مدرسة برحذبشابا عربايا. وقد جرت العادة أن تلقى مثل هذه الخطب من قبل المدرسين أو مدير المدرسة.

وتعود مبادرة وضع قوانين النظام الداخلي لبرصوما، الذي دُعي من قبل طلاب «مدرسة الفُرْس» الشهيرة وأساتذتها (التي أُغلقت سنة ٤٨٩م في الرُّها، وانتقلت الى نصيبين) حيث بدأ يتوافد اليها السريان والفُرس، الذين عاشوا ليس في المناطق القريبة وحسب، وانّما في أماكن بعيدة عنها أيضاً. وتشير المصادر الى تعاظم عدد المدارس السريانية في ايران[١٧٥].

وتُعدّ توجيهات برصوما وقراراته التنظيمية الحلقة الاولى في سلسلة القواعد والقوانين، التي صدرت في هذا المجال. وقد وضع حنانا الحديابي (الاديابيني)، خامس مديري مدرسة نصيبين، جملة من الاضافات، شكّلت الحلقة الثانية من سلسلة القوانين المذكورة[١٧٦].

ويتبين من المصادر المتأخرة، أن مرحلة التعلم في المدرسة كانت تتألف من ثلاث سنوات[١٧٧]، وكان العام الدراسي يتكون من فصلين، تفصل بينهما عطلة معينة. وكان الدارسون يستفيدون من هذا الوقت الحُرّ في أعمالهم المعيشية المختلفة وفي الشغل[١٧٨].

وفي الحقيقة، لم يكن مسموحاً للدارس أن يشتغل ببعض الاعمال، التي تسيء الى سمعة المدرسة وخريجيها. فمثلاً، كان تُحظر المراباة بأنواعها كافة، ويسمح للشخص أن يوظف أمواله تجارياً بشرط ألّا تزيد نسبة الفائدة عن واحد بالمئة[١٧٩]. ويجدر بالذكر، أنَّ التجار، الذين كانوا ينتسبون الى المدرسة لا يهجرون أعمالهم بشكل نهائي. حيث يسمح لهم بمزاولة البيع والشراء «خارج نصيبين، وفي المناطق الاخرى». ويمكنهم أن يتاجروا في أوقات العُطل

الصيفية، التي تبدأ اعتباراً من أوائل شهر آب وحتى أوائل تشرين الاول (اكتوبر). حيث يُسمح في هذا الوقت أيضاً بالاشتغال بالاعمال الحرفية التي لا تُعَدُّ من المهن الخسيسة والمرذولة[١٨٠]. وتُبيِّن هذه الاجراءات مدى العلاقة القائمة بين المدرسة والمدينة من جهة، ومدى الحرية والاستقلالية، التي تتمتع بها هذه المدرسة من جهة أخرى.

وكان العمل في الزراعة يُعد من الاعمال المقبولة، وذلك أمر طبيعي ومفهوم، انطلاقاً من الظروف الحياتية والطبيعية لذلك الزمن. إضافة الى أنّ الدارسين، كانوا يهرعون الى الحقول والبساتين في الاوقات، التي لا يتلقون فيها دروسهم. «وبالنسبة الينا فقد حدّدنا موعدين للقيام بنوعين (بشكلين) من العمل. قبيل الدوام الصيفي ـ الاشتراك في الحصاد، وبعد ذلك ـ الامتحانات الصيفية. وقبيل الدروس الشتوية ـ لابد من جمع غلال التين والزيتون، وبعدها الامتحانات الشتوية»[١٨١]. وبناء على ذلك، فقد عاش قسمٌ من الدارسين غير بعيدين عن العمل في الحقول وفي البساتين، باعتبار أنّ الزراعة كانت أساس الحياة في ايران.

إلّا أنّه كان بينهم أيضاً أشخاص فقراء تماماً. فاشتغلوا بالاعمال التي اشتغل بها الطلبة والشعوب في كل الازمنة ـ ونقصد بها اعطاء الدروس. وقد سُمِحَ بذلك في مدرسة نصيبين، ولكن بشرط ألّا يُعلِّم الواحد منهم أكثر من صبيّين أو ثلاثة صبْيَة. ولم يُسمحَ بافتتاح المدارس الخاصة في المدينة، أي جمْع عدد كبير من المتعلمين[١٨٢].

وكانت الدروس والاعمال العلمية المختلفة تُدار من قبل المدرّس عادة. أما أهم المواد الدراسية في الحلقات البحثية، المنعقدة في أكاديمية نصيبين، وفي جميع الدراسات اللاهوتية فهي مادة التفسير. فقد كان السريان مطلعين جيداً على شروحات الآباء الاغريق، ومؤلفات أفرام السرياني، وعلى مؤلفات «الشارح الكوني» (ثيودوروس المصيصي)، التي ترجموها من اليونانية الى السريانية. فقد كان ثيودوروس المصيصي أشهر ممثلي العقيدة النسطورية.

اضافة الى ذلك، فانه ترسخّت أسس محدّدة لتقاليد الشرح والتفسير لدى السريان. حيث عُلّمت وانتقلت من جيل الى آخر، وبحسب التعبير المجازي

لاحد المصادر، فقد انتقلت «من الشفة الى الأُذن»، أي حوفظ عليها حيّة كما كانت في الذاكرة الشعبية[١٨٣].

كان المفسر أو الشارح هو المدير أيضاً في مدرسة نصيبين الروحية في حين أن «المقريان» (معلم القراءة) كان يقوم بتعليم طريقة القراءة الجهرية بصوت عال وبصوت منخفض، وقواعد النبر وكيفية الالتزام بالإشارات والعلامات المعقّدة في الوقف والترقيم كافة. أما دروس الكتابة والخط فقد كان يقودها «سابرا» أي الكاتب أو الناسخ. وفي مدرسة نصيبين العليا، كما هو الحال في بقية جامعات القرون الوسطى، كانت الاهتمامات التعليمية تركز على مادتين رئيستين، هما الخطابة والفلسفة. وقد اشتهرت الترجمات الكثيرة، التي قام بها فرفيروس (برفيروس) لأعمال أرسطو الى اللغة السريانية و«للايساغوجي»، وكذلك مؤلفات السريان ذاتهم في الفلسفة وفي الميتافيزيقيا.

وكانت مادة الفلسفه من المواد الدراسية الاساسية، التي يشغل المنطق فيها مكان الصدارة، وكان يطلق على مدرسها اسم «بادوكا». أما فن الخطابة فقد قُدِّر تقديراً عالياً جداً، وكان يدرِّسه خصوصاً شخص يسمى مهاغيان[١٨٤].

أما المعلِّمون فكانوا خاضعين مباشرة لتوجيهات مدير المدرسة، الذي كانوا يطلقون عليه لقب «معلمنا» (رّبان). ولم يكن بامكانهم التغيب عن اعطاء الدروس إلّا باذن منه أو لأسباب مَرضية طارئة. وكان المدير (الناظر العام) يملك حق التنبيه لمن يتغيب من المعلمين عن الدروس. لكن المعلمين ليسوا ملزمين بالاستماع الى التنبيه أو الانذار أو اللوم في الاجتماع العام للمدرسة، أي بحضور جميع الطلبة الدارسين. «فاذا أهمل معلّمو القراءة والخطابة اعطاء الدروس أو لم يلتزموا بتنفيذ الحصص المقررة على عاتقهم، ـ بدون أي مرض وبدون موافقة معلمنا (المدير) ـ فانهم يستحقون عندئذ اللوم والتأنيب، ويحسم منهم الاجر الذي يقبضونه عادة، ولكنهم غير ملزمين بالحضور للاستماع الى توبيخ المدرسة»[١٨٥].

وكانت الامور المالية والاقتصادية للمدرسة بيد المعاون الاول للمدير، وهو الاداري أو المسؤول المالي، الذي كانوا يسمونه «الكبير في البيت». وكلمة «كبير البيت» المتداولة بين السُريان ضمن الحقل التعليمي هي نقل حرفي

للكلمة اللاتينية «ماجور» - (الاول). وكان الشخص المالي مسؤول عن ممتلكات المدرسة كافة وهي ممتلكات ليست بقليلة على كل حال. وكانت المدارس (مثل الاديرة) تتلقى الهدايا والهبات، كالارض، والاموال، والعطايا المادية - العينية المختلفة، الامر الذي جعلها تمتلك أموالاً ضخمة غير منقولة.

ويجدر بالذكر، أن أحد الاداريين (مسؤول الاعاشة) اشترى لصالح المدرسة قافلة جِمال، كان يحملها ويجهزها تحت أحد التجمعات السكنية الطلابية.

وفي حالة أخرى تم بناء حمّام في المدينة، بت أرباحه تؤول لصالح نفقات المدرسة. ولم تقتصر مهمة مسؤول التموين والاعاشة على تصريف المسائل الاقتصادية وحسب، وانما كانت تقع ضمن مسؤولياته المكتبة التي كان يستخدمها الطلبة.

أما مساعد مسؤول الاعاشة فكان المشرف على السكن ومسائل الضيافة، ومن مهامه الاساسية الاهتمام بالمرضى، (بمعالجتهم واطعامهم).

وكان الإشراف على سلوك الدارسين ومدى الالتزام بالنظام والانضباط في المدرسة يقع على عاتق المسؤول الاداري، الذي كان يُعّين بالانتخاب. وكان ترشيح هذا الشخص أو ذاك لهذه الوظيفة موضع جدال ومناقشات، حيث أنه لابد من موافقة مدير المدرسة (ناظرها العام) على اجراءات التعيين هذه. وكانت الانتخابات تجري في وقت محدد من العام الدراسي، «طبقاً للنظام وللتقاليد... وبناء على نصيحة مُعلّمنا، ومرشد المدرسة والشارح الاول فيها.... يُنتخب الشخص المناسب لقيادة الاجتماع».

وكان الشارح (المُفسِّر) هو أهم أستاذ في المدرسة بعد مديرها العام. وكثيراً ما أصبح هذا الأستاذ مديراً للمدرسة، جامعاً في شخصه مهام التدريس والإدارة بآنٍ واحد. ومن المفهوم والواضح تماماً، أنّ اتفاق هذين الشخصين كان ضرورياً لتقديم المرشحين الى وظيفة مسؤول الاعاشة والتموين. فالمصادر تتحدث عن اشتعال الحماسة واحتدام المناقشات في أثناء الانتخابات المذكورة، ويتبين ذلك من خلال القواعد والانظمة الداخلية، التي تنص في احدى موادها، على أنه: «لا يحقُّ لأحد أنْ يبقى بعيداً، كما لا يحقُّ لأحد أنْ يلجأ الى

الخصام والخلاف والفتنة. . . . . وإذا ثبت أنّ أحداً ما تصرف وفْق تلك الاساليب، ووقفَ ضد الحقيقة وتشاجر مع الآخرين، فانّه يجب أنْ يُعاقب، وأنْ يُفْصَل من الاجتماع ثم يُحْرَمَ من حق العيش في المدينة»[١٨٦]. وكما يظهر من خلال النص المقتبس، فان العقوبة المُتخذة ازاء أي نوع من المشاجرة أو الفتنة كانت عقوبة صارمة، وقد تصل الى حد الطرد من المدرسة. كل ذلك يؤكد المكانة الكبرى التي كان يلعبها الاداري (مسؤول الاعاشة) في حياة المدرسة السريانية وكم كان تأثيره عظيماً في تلك المؤسسة. كان الجميع معنيينِّ بالانتخابات المذكورة، ولهذا تكونت أحزاب، وجماعات، واحتدمت المنازعات، والحقيقة أنّ القيام بأعمال مُخِلّة بالنظام وحَبْك المشاحنات كانت محظورة في حالة، أنه اذا كانت الانتخابات تجري بصورة «صحيحة» و«سليمة». فمن الواضح، أنه حَصَلت في بعض الحالات تزويرات وتلاعبات مُعيّنة، ولهذا اعُتبرت الاحتجاجات المُثارة مقبولة وجائزة.

فالدارسون القادمون من مختلف المناطق يجب أن يُقبلوا رسمياً من جهة، وأنْ يتعهدوا بأداء واجبات مُحددة في طليعتها الالتزام المطلق بقوانين المدرسة وبالاصول السلوكية المَرْعية فيها، من جهة ثانية. وقد جرت العادة تقديمهم عند مجيئهم أولّ مرة الى «مدير المدرسة والى الاخوة»، الذين يكوِّنون (حسب تسمية المصادر) «الاجتماع» العام أو «الهيئة» المدرسية العامة، أي المنظمة المدرسية التي تضم جميع المعنيين فيها (أساتذة وطلبة واداريين). وكانت مدرسة نصيبين تشترك مع المدارس الثانوية الدينية الاخرى (السيمينار) في كثير من الصفات والإجراءات والترتيبات، التي ترسخت أركانها على مدى عشرات القرون في البلدان المسيحية، والتي لعبت دوراً هاماً في التثقيف والتنوير. وفي الوقت نفسه، فان المناهج التعليمية وسير الدروس، المطبقة في المدرسة النصيبينية كانت تتطابق الى حد كبير مع ما كان ينفذ في جامعات القرون الوسطى، حيث كانت الفلسفة تُعَدُّ «خادمة للاّهوت».

ويجب أن يشعر القادمون الجدد الى المدرسة أنهم أعضاء فعليون في هذا التنظيم. فالطلبة «الذين يحضرون ذلك الاجتماع العمومي للمرة الاولى، لن يُقبلوا ما لم يتم تقديمهم الى المسؤول الاداري (مسؤول الاعاشة) والى الاخوة

(الدارسين). وما لم يُبلّغوا الاوامر والتوجيهات، التي يتوجب عليهم الالتزام بها في سلوكهم الشخصي»[١٨٧]. بعد تلك الاجراءات فقط يُقبل الدارس (السيمناريست) ويُرسل الى الحجرة التي سيعيش فيها مع بقية زملائه، حيث يكون أحدهم عريفاً أو رئيساً، يقع على عاتقه تطبيق النظام والانضباط والمسؤولية على بقية زملائه في الحجرة[١٨٨]. بهذا الأُسلوب كانت تتم مراقبة الدارسين وضبط تصرفاتهم، ولهذا لم يكن مُعتاداً أن يُعطى الطالب غرفة لوحده، أو يُسمح له بالعيش في المدينة (مع غير الطلبة) إذْ «لا يحق لأيٍّ من الأُخوة (الدارسين)، أن يسكن عند أهل نصيبين (أي في المدينة بين الاهالي). ففي المدرسة توجد صومعات حُرّة تساوي عدد الدارسين تماماً. أما إذا سَكَن أحدهم في (المدينة)، فانه لن يُقبل في المدرسة[١٨٩]. لقد كانت مسألة التشديد على سكن الدارسين في المدرسة، تهدف الى تكوين مُنظمة (مؤسّسة) تعليمية - اجتماعية أكثر تماسكاً وتراصاً ووحدة. فعلى الطلبة، الذين يقطنون في المدرسة (السيمينار) أن يتناولوا طعامهم سوياً: «..... وفي حال مرض أحدهم عليهم أن يكونوا الى جانبه ويخدمون عليه كما تقضي الاصول»[١٩٠]. وبعبارة أخرى، يجب أن يهتم بالطالب المريض زملاؤه، الذين يقطنون معه في صومعة واحدة. ومثل هذا الاهتمام والتساكن سيجعلهم أقرب الى بعضهم، ومن شأنه تقوية الشعور بالمسؤولية الجماعية والحميمية إزاء بعضهم بعضاً. لكن بعض الطلبة كانوا ميالين الى الحريّة، ولهذا عملوا ما بوسعهم للعيش مستقلين عن الآخرين. وبغية الوصول الى مبتغاهم كانوا يلجؤون الى شتى الاساليب، التي تضمن لهم الحجة المقنعة والناجعة. ومن هنا كان النظام الداخلي صريحاً وحاسماً تجاه تلك المحاولات إذْ «لايجوز لاي دارس وتحت أية حجة ترك الصومعة وزملاءه، ومغادرة السكن المدرسي للعيش مستقلاً خارج المدينة أو في أطرافها، وانّما يتوجب عليه أنْ يُشغِل المكان السكني، الذي يُقدَّم اليه وفق قانون المدرسة....»[١٩١]. فللمدرسة سكنها الخاص ولهذا كان المطلوب من الدارسين أن يعيشوا في هذا السكن المشترك. وكان الطلبة الدارسون (للعلوم اللاهوتية)، أو التلاميذ (كما تسميهم المصادر العائدة الى تلك الازمنة)، يرتدون ألبستهم ويحلقون شعورهم وفق اللّوائح الداخلية والتقاليد الدارجة.

وكما يبدو، فقد كانوا يرتدون أُزُراً «متواضعة» محتشمة، وكان عليهم أن يحلقوا شعورهم، لكي يكون مظهرهم الخارجي متناسباً مع شرف انتمائهم الى المدرسة. وكثيراً ما تتكرر قواعد «قوانين» المدرسة داعية الطلبة بأن يهتموا الى جانب التحصيل العلمي بلباسهم ومظهرهم الخارجي وبحلاقتهم. فهم يجب ألّا يزيلوا شعر رأسهم كلية، وفي الوقت نفسه يجب ألّا يسرحوا شعرهم كالمواطنين العاديين (المدنيين)، ولكن أن تكون حلاقتهم بسيطة، متواضعة، وأن يخرجوا بأردية نظيفة، بعيدة عن البذخ وعن أي مظهر من مظاهر عدم الاحتشام، بحيث أنه عندما يخرج هؤلاء الطلبة خارج حدود المدرسة، أو في المدينة يمكن لأيٍّ كان أن يعرفهم من خلال هاتين العلامتين المميزتين، من الاصحاب أو من الاغراب[١٩٢].

ويُنصح الدارسون بعدم الدخول في أحاديث مع المواطنين المدنيين أو مع الرهبان[١٩٣]. ولهذا فهم يتعهدون عند دخولهم المدرسة بأن يكونوا متحفظين صامتين. أما في حال اقتراف الدارس خطيئة الزنى فانه يْطرد من المدرسة فوراً ويؤمر بترك المدرسة أيضاً[١٩٤]. لقد ألزمت «هيئة» المدرسة العامة، أي المنظمة أو جمعية المدرسة العمومية جميع الاعضاء بمعايير السلوك، التي كانت تُعتبر مقبولة وسليمة، والتي كانت تُلزم بالامتثال اليها دون أيّ تردد أو تهاون.

والواقع أنَّ القواعد (القوانين) المشار اليها أعلاه كمصدر معياري للسلوك، تكشف بالدرجة الاولى السمات السلبية لحياة الطلبة. فمثلاً، القاعدة الثامنة موّجهة ضد الكسل، الذي يُعَدُّ «أُمّ العيوب جميعها»، والذي كان يُدان بقسوة شديدة. و«الاخوة، الذين ينطبق عليهم لقب التلاميذ، لا يحقُّ لهم (بدون وجود موانع قاهرة) عدم كتابة الدروس العلمية، أو الامتناع عن حفظ شروحات المدرسة أو عدم المشاركة بالقراءة الجماعية»[١٩٥]. لقد حاول بعضهم التملص من أداء وظائفه المدرسية الصارمة، من خلال القيام ببعض الاعمال الخيرية، مثل مساعدة الزملاء.... الخ، لكن القواعد والقوانين الداخلية للمدرسة كانت تفضح هذا النوع من التحايل: «.... فليس من حق أي واحد من الاخوة أن يحصل على خبز لغيره، حتى بحجة الصدقة، ولا يجوز بأي شكل من الاشكال اهمال الدروس والتسكع في طرقات المدينة»[١٩٦].

وقد وُجد في عداد الدارسين بعض الطلبة الضعاف أو حتى المرضى. لهذا كانت المدرسة تهرع الى تقديم العون لهم، لكي لا يضطروا الى طلب المساعدة من الناس.

وكان ذلك ضرورياً، فاذا كان الطلبة «لأسباب تتعلق بضعف أجسادهم أو لعلّة صحية لا يقدرون على العمل، عليهم أن يُعْلِموا المسؤول الاداري (مسؤول التعيينات) عن احتياجاتهم، وعلى عاتقه يقع تقديم العون الممكن لهم. لكن الالتفاف حول المؤمنين وعند أبواب الاغنياء أو عند مخادع النساء، وطلب الإحسان منهم، بحجة أنهم مبعوثون من قبل مدير المدرسة، أو الاداري فيها، أو من قبل الاخوة المعروفين أمر مرفوض وغير مقبول»[١٩٧].

وكانت تُعَدُّ جنحة مدرسية بين طلاب مدرسة نصيبين، اذا قام أحدهم بازالة اسم صاحب كتاب (مُتوفّى)، بقي من أملاك مكتبة المدرسة، وكتب اسمه (أي السارق) محل الاسم الاصلي[١٩٨]. أما اذا قام أحد الدارسين «باستعارة كتاب من المسؤول الاداري، لكي يقرأه أو لينسخ شيئاً منه، وحدث أن نسي الاداري ذلك الكتاب، ولم يقم المستعير باعادته، فانه يستوجب عندئذ العقوبة والطرد خارج المدينة»[١٩٩].

كان كتاب ذلك العهد مخطوطاً ولهذا ثُمِّن بشكل كبير جداً. لقد وصلت الينا التشريعات السريانية المخطوطة، مكتوبة على الرّق بريشة جميلة وبخط رائع دقيق، مؤرخة في القرنين الخامس والسادس للميلاد. فكان من الطبيعي جداً، أن تنزل أقسى العقوبات بمن يحك تلك الكتابة أو يسرق المخطوطة.

كما وضعت ضوابط، تتعلق بحيازة اللُّقى والعثور على أشياء تخص الغير. «الاخُ، الذي يقع على شيء مُضيّع، عليه أن يخبر الاداري بذلك فوراً، لكي يعلن عن ذلك في الاجتماع العام، فيسمع ـ عندئذ ـ صاحب الغرض المفقود بهذا الاعلان، ويستعيد ما فقده»[٢٠٠].

وكانت تنتظر الوشاة والمفتنين عقوبة صارمة جداً، والعقوبة ذاتها كانت تنال أولئك الذين يتهمون زملاءهم كذباً وزوراً، أو يعملون على بذر الشقاق وزرع الفتن والايقاع بالاخرين الامر الذي يخرق الطمأنينة والسكينة والمحبة بين الزملاء الذين يعيشون في السكن الجماعي[٢٠١] واللّافت للانتباه، أن النظام

الداخلي كان ينصُّ في بعض مواده على مكافحة رواسب الحياة الوثنية وبقاياها، وانزال عقوبات قاسية بمن يُمارس السحر مثلاً.

ولم يكن الطلبة السريان أقل من زملائهم ونظرائهم الاوروبيين، طلبة الجامعات في القرون الوسطى، حُبّاً لتعاطي الشراب وتناول أطايب الطعام. وقد اعُتبر الغذاء في أحد المطاعم أو تناول شطيرة في بستان في ضواحي المدينة من المتع المحظورة. حيث «لايجوز لاي من الاخوة، الذين مازالوا في المدرسة، أن يتناول الطعام في الخانات أو في المطاعم ولا يجوز لهم أيضاً اقامة الولائم أو حفلات الشراب في البساتين والحدائق»[٢٠٢]. وقد أشارت قواعد النظام الداخلي باحتقار الى أولئك الذين «يتنقلون من دار الى أخرى ليتعاطوا الشراب»[٢٠٣].

ويُلاحظ، أن الشتائم والمشاجرات والعراكات كانت ظاهرة اعتيادية في ذلك الحين. واذا كان الكُتَّاب السريان لم يتوانوا عن تسمية خصومهم الفكريين بـ«الكلاب المسعورة» أو «المجذومين» . . . . . الخ، فمن المحتمل أن ترسانة الطلبة (من الشتائم والكلمات البذيئة» كانت أوسع من ذلك بكثير. أمّا بالنسبة للمشتركين في العراك، فقد كانت اللوائح المذكورة تنصُّ على انزال عقوبات جسدية بهم. «إذا رفع أحدُ الاخوة (الدارسين) لسبب ما يده وضرب رفيقه أو أهانه وشهدَ على ذلك من كان حاضراً، فانه (أي المُعتدي) سيُعاقب (بالضرب) على مرأى من الاجتماع المدرسي العام»[٢٠٤].

كانت العقوبة الجسدية المشهودة (أمام الجميع) اجراءً انضباطياً، يهدف الى تقويم سلوك الطالب. «أمّا إذا عوقب أحد الاخوة (الدارسين) في الاجتماع العام لتصرفاته المخالفة، السيئة ثلاث مرات ولم يقوّم اعوجاجه، وقام فوق ذلك بمخالفة أخرى، مماثلة لاحدى تصرفاته السابقة، فانه يجب أنْ يُعاقب (بأقسى عقوبة) فيفصل من الاجتماع (المدرسة) ويُطرد من المدينة أيضاً»[٢٠٥].

وبناء على المعلومات المتوفرة، فانّ العقوبة العامة، المشهودة (أمام الجميع) كانت تُنفذ ثلاث مرات فقط، أمّا العقوبة اللاحقة فكانت نهائية تتمثل في الفصل من المدرسة وفي الطرد خارج المدينة. الامر الذي يبرهن على استقلالية معيّنة، وعلى وضْعٍ حُرٍّ كانت تتمتع به أكاديمية نصيبين في المدينة، حيث كانت تمتلك الحق في طرد الافراد غير المناسبين خارج نطاق المدينة.

٦ - قواعد المدرسة المقدسة في مدينة نصيبين (ترجمة النصوص السريانية)

في شهر أيلول من السنة الثالثة عشرة لانتصار مليكنا الكريم، العظيم، الحافظ للاحسان، وفاعل الخيرات، بعوز الرب، خالق الكون، إلهنا، الذي نصر كسرى، ملك الملوك (شاهنشاه)، الحاكم بأمر الله، المبارك من قبل أبينا مار آحادابو، أُسقف ومطران (مطرافوليط) نصيبين، عَقَدنا نحن، إخوة معروفون[٢٠٦] وفلاسفة[٢٠٧]، مع القراء (المقرئين)[٢٠٨]، وأمين الممتلكات[٢٠٩]، والخطيب[٢١٠]، عقدنا هذا الاجتماع العام، الذي ضمَّ الافراد الموجودين في نصيبين، أصحاب الاسماء، الذين وضعوا تواقيعهم في ذيله، واتفقوا جميعاً برأي واحد، على الطلب من الأب، راعي المطرانية، لكي يأمر بقوننة هذه الإجراءات، هذه القوانين الاولى، التي اتُخذت وأُقرّت من قبل المعلمين، القديسين، والآباء الربانيين ورؤساء الكنيسة، الذين كانوا مؤسّسين لهذا الاجتماع، لكي تكون هذه القوانين سارية من جديد بعد أن دُرست وأعيدت صياغتها وأُقرّت في هيئتنا هذه. آملين أن يعطي تطبيقها فوائد روحية جمّة، وأن يستوعبها ويمتلك ناصيتها، أولئك، الذين سيقع على عاتقهم السير وفق هديها.

لقد دَفَعنا الى هذا الطلب المُلّح والى هذا الرجاء، الاعمال الشريرة لابليس والحجم الضخم من الذنوب، التي أحاطت بنا في هذه الايام الصعبة والازمنة السيئة.

فقد اختلطت على كثير من الاخوة عناصر الخير بالشرّ، والحقائق مع

الاضاليل، فضاعت الاسس والقواعد، التي نصتّ عليها القوانين الخيّرة ثم كان أن توقّفَ مفعول العهد (الاتفاق)، الذي ترّسخ على مدى قرون طويلة، فتغيرّت الاوامر الاولية والاسس التي وضعها الآباء القديّسون لتكون الاركان لسلطتهم الروحية العظيمة.

هذه القواعد، التي سنّها الآباء القديّسون، هي التي بينّت لنا بجلاء طريق النور وسبيل الحياة، حيث صححّت المسارات، وقوّمت سلوك الكسالى، كما قوّت عزائم المجتهدين المثابرين.

وقد أُخفيت هذه القواعد والاسس بنِّية شرّيرة، وبُحثَ عنها كثيراً، ولكن لم يُعثر عليها. ولهذا ظهرت فكرةٌ عامة (بين جميع الناس) بالبحث عن مخطوطات هذه القواعد بشكل دقيق،وهي التي كانت موجودة في هذا الاجتماع (المدرسة) منذ قديم الازمنة، للتعرّف عليها واعلانها على الملأ، ثم التصديق على مضمونها بالتواقيع والاختام ومن ثم وضعها في خزانة محفوظات المدرسة (الارشيف)، وتلاوة نصها من عام لآخر، وفق التقليد، الذي كان متبعاً من قبل، بغية تقوية عزيمة المجتهدين وتقويم سلوك الانتهازيين، غير الموهوبين، الذين تمكنوا في هذه الايام من تزوير الحقائق وقادوا بعض الناس الى الضلال، مرتدين قناع الخير والفضيلة(٢١١). أما حب الاطلاع، والميل الى العلم والمعرفة فهي بعيدة عن تفكيرهم. انهم يلهثون وراء المكاسب الدنيوية ووراء الارباح غير النظيفة، انهم يدنّسون الاسم الطيّب، ليرفعوا أسعار بضائعهم وليجمعوا الفضّة. وبسبب الشخصيات المُحتقرة، التي كرّست ذاتها للعدم وللزيف، من البعيدين عن أخلاقنا، والمناقضين لقيمنا، تعرضت هيئتنا المدرسية للشين، فتلّطخت بنواقص أعضائها وعيوب الآخرين، من أهالي هذه المدينة.

فعندما سمع أبونا عن أولئك الافراد وعن سواهم، باعتباره رأس المطرانية هُنا، تألّم معنا، وتكدّر لاجلنا، كالدماغ الذي يتألم، عندما يعاني أي عضو من أعضاء جسده من الوهن أو المرض.

لقد أمر بالبحث الدقيق عن مخطوطات القواعد (القرارات) الاولى، التي وُضعت وطُبقت على يد صاحب الذكر العاطر مار أوسي، أسقف المدينة ومار نرساي، القسّ والمعلّم، وبموافقة جميع المعلّمين والاخوة (الطلبة)، الذين

حضروا تلك الجلسات، وكانوا في هذه المدرسة التي قامت بجهود مار بولس، أُسقف المطرانية طيّبَ اللهُ ذِكْرَه، ومار ابراهيم المحترم، القس والمعلم الكبير.

وأُضيفت إليها قواعد (قرارات ومواد قانونية) أخرى بايعاز من مار شمعون، صاحب الروح الخالدة أبداً في عليائها، مطران المدينة، فكانت تلك القواعد الإضافية مطابقة لتعاليم دنحا الحديابي.

وتنفيذاً للامر الصادر الينا بحثنا وعثرنا على قائمة بتلك القواعد (الاسس) الاولية، المحددة والمقررة في هذا الاجتماع العام (الهيئة المدرسية).

وقد تبين أن غايتها، وزمن وضعها كما يلي:

في شهر تشرين الاول من سنة ٨٠٨ الاغريقية (أي عام ٤٩٦م)، والتي توافق العام التاسع لحكم ملك الملوك قباذ (كاواد) في بلاد فارس، في الحادي والعشرين من هذا الشهر، التأم اجتماع الهيئة العامة للاخوة الشرقيين، الذين كانوا يقطنون في نصيبين، مدينة الفرس، الذي تَوَّجه (أي الاجتماع) الى القديس، حبيب الرب (مار أوسي النصيبيني) بالنداء التالي: «نتيجة لحسد داهية ماكر وبُغْضه، استطاع أن يُنفّذ مكيدته عبْر أشخاص مُعينين، فكان عمله القذر هذا يتمثل في ادخال الاضطراب الى عالم المؤمنين، لكي لا تدان أعماله الشريرة ولا تنكشف أكاذيبه أمام التعاليم الصحيحة، تمكن هذا المتآمر الكريه بجهوده القذرة أن يقنع البعض بأن يأخذ السلطة من الكنيسة ومن ثم ليكون عبداً وأداةً طيّعة في يد الحاسد الشرير، الكلب المسعور، معلم الكذب والزيف، الذي تسبَّب في طرد هذه الهيئة (المدرسة) من مدينة الرُّها، ولهذا السبب حلّت في هذه المدينة الفاضلة، الكريمة، مدينة نصيبين حيث استُقلت فيها من حبيب الرب، الجدير فعلاً بالرحمة والغفرات مار برصوما، الاسقف الذي كان راعياً للمدينة قبلكم».

لقد أبدى اهتمامه الكبير، فوضعَ لهم قواعد (مبادىء، أسس) عظيمة، كي يستنيروا بها ويسيروا على هديها بدون مماحكات أو مساجلات أو خلافات، وقد وافقت كامل الهيئة على تلك القواعد، التي وضعها مار برصوما، حيث تمّ تدوين تلك المقرّرات كتابياً، ووُضعت عليها التواقيع أيضاً.

وقد اتُّبعت تلك القواعد والاسس الى فترة معيّنة، ولكن بعد موت

الاسقف مار برصوما سار بعض الاخوة على هواهم، محتذين الطريق، الذي يجب ألّا يسيروا عليه، فأصبحوا غرباء عن اجتماعنا، معتقدين، أفضلية التحرر والانعتاق من القانون الاعلى ومن تبعاته. ومع أنّ الذين تصرفوا بهذه الصورة ليسوا كثرة، ولكن ذلك كان سبباً في الحاق كارثة بمجمل الهيئة فأعطى الحجّة للآخرين (للأعداء) لكي يفتروا، وللاهل لكي يدينوا. لقد جئناكم لنعلمكم أولاً عما حدث، ولنأخذ برأيكم الصائب، آملين أن تتخذوا القرار المناسب حولها (حول القواعد والاسس)، كي تُطبق في هذه الهيئة القوانين التي تصدرونها، والاوامر والقرارات المناسبة، المُصادق عليها بتوقيعكم الكريم وبخاتمكم الشريف.

ونحن موافقون ونصدّق بامضاءاتنا، أن هذه الهيئة (الاجتماع المدرسي) مكرّسة لدراسة الكتب السماوية وللتأمل فيها، ومن أجل الحق والعظمة الملكوتية، الربّانية، واعلاء كلمته لن تلغى هذه القواعد (القرارات), ولن تتعرّض لأية شائنة أو تشويه.

وعندما سمع القديس الاسقف، المُحب للرب مار أوسي ذلك الحديث من إخوة المدرسة (معلمو وطلّاب المدرسة)، أثنى على الكلمات الصحيحة والآراء الايجابية، التي بدرت من قسم منهم، أما الضعفاء وغير المبالين فقد نالوا ما يستحقون من تصويب للآراء، التي أبدوها كما سمعوا من نيافته كلمات التشجيع، وشدّ العزائم، ثم وجّه الحديث الى هؤلاء وأولئك قائلاً: «أنتم تشبهون، ممّن لديه غيرة خيّرة، فأنتم تغارون على شرف هيئتكم وعلى اسمها، وقد تجلّت غيرتكم الشريفة في تصحيح مسيرة هيئتكم، فلن يكون ثمّة من يقرر نيابة عنكم، وانّما أنتم الذين تقرّرون. ستتخذون قراراتكم هذه بحضور القس والمعلم المحترم مار نرساي، والقس وكاتب مدرستكم مار يوحنّا، وكلّ القوانين (القرارات)، التي ترونها جيدة، مناسبة يجب أن تُلزموا أنفسكم بها، وعليكم أن تذيعوا مقرراتكم على الملأ، في اجتماع علني، كي يعرفَ الناس، أن قضيتكم الخيّرة هذه لم تحصل بإكراه أو بضغط ما، وانما بارادتكم المعززة بامضاءاتكم، المُصادِقة عليها.

وسأضع توقيعي وخاتمي، وكذلك تواقيع زملائي في الهيئة الروحية

(الاكليروس) على قراراتكم تلك، مؤكّدين موافقتنا ومصادقتنا ومباركتنا التامة».

وبناءً على موافقة ومباركة نيافة الأُسقف مار أوسي، رأْس الهيئة الكنسية في المدينة اجتمع الاخوة (أعضاء الهيئة المدرسية ـ المترجم) بحضور كلٍّ من الأب المعلم مار نرساي، والأب المعلّم وكاتب المدرسة مار يوحنّا، اللذين سجلا هذه القرارات المتخذة من قِبَل الهيئة المدرسية العامة، التي تستنير بحكمة الرب العظيمة، الرب الذي ألهم الناس المعرفة والطريق القويم، مُبدع الكون، الذي بفضل ارادته أوصل عباده الى العلم واكتمال التأمل في أرجاء أسراره العظيمة. وقد ألهمنا الرب، إلهنا التعرف الى جملة من المبادىء والقوانين التي رسمت بارادته الكلية لخيرنا.

وتبدأ القرارات كما يلي:

لما كانت الحياة الدنيا فانية زائلة، فانها تحتاج الى التعلم والمعرفة، فهي تحصل على معناها من خلال التعرف الى أسرار الحياة السرمدية الخالدة، التي يفصلنا الموت عنها، والتي يجب أن نتهيأ لها بالارادة المؤمنة، القوية والصبر والامل. فالإنسان مُعَذَّب في الحقيقة برغباته وشهواته المسكونة داخله، أكثر من ظلم أعدائه الخارجيين، ولكنه خاضع في الوقت نفسه للقناعات وللعقيدة المتينة، ولكفاحاته القوية، التي من شأنها أن تقود وعيه وفكره (خارج) ضَلالات الشهوة الزائلة، التي لا تُناسب حريته الحقيقية.

ولهذا فهو يحتاج الى التحوط، وتصحيح السبيل، والحصول على المساعدة والقوة ـ من خلال التعلم وكسب المعارف، (كل ذلك) لكي لا يضعف، ولكي لا تلين عزيمته أو تخور قواه في كفاحه الدنيوي، في حياته اليومية. والمعرفة هذه تُكسِب صاحبها العقل والحكمة، حسب ميله وحسب طبيعته. فاذا كانت هذه الطبيعة ميّالة الى دراسة فن الخَطَابة، وتوضع أمام خيار حُرّ بين الخير والشر، فانها ستلجأ الى حب الفضيلة المغروسة فيها، وسيصبح من اليسير ـ عندئذٍ ـ تعليمها هجر الشر والرذيلة، وعمل الخير من أجل ذاته، أي للخير وحده. ويوجد في الطبيعة البشرية العقل والتفكير الخاضعين للتجربة، حيث يتعرف الانسان من خلالها على الجميل والقبيح، ويفرّق

بينهما.

نحن أعضاء هيئة أخوية مسيحية، تؤلّف مدرسة مدينة نصيبين، ويتجلّى عملنا (واجبنا) في دراسة العلوم وفي التأمل والتفكير بالكتب السماوية (الربانية). نرغب فعلاً في إظهار قوة الذهن وسديد الرأي، التي ترسخت في طبيعتنا وفي فطرتنا، من خلال الاجتهاد والمثابرة ومن خلال السمات والخصال، التي منحنا إيّاها الرب، وبفضل عاداتنا وتقاليدنا المباركة الخيّرة، وبفضل العقل وقوة البصيرة، التي لابدّ لنا من السير على هديها، لنعزز بها اسمَنا وعِلْمنَا ومعارفنا.

وسنعمل على توسيع فكرنا (معارفنا - المترجم)، والاهتمام بأولئك، الذين يملكون الموهبة والقدرة، والجديرين بحمل شرف اسمِنا ولقبنا، سائرين في درب، من أنارَ الوجود، من تحمَّل الآلام الكبرى لأجل خلاصنا، والذي يبقى خالداً بيننا رغم القرون والدهور، التي تبعده عنا.

نحن نرغب في التعلّم، بصرف النظر عن المِحَن الكثيرة التي تُحيط بنا. عدوّنا الاول هو الخِفّة والطيش اللذان يقودان الى الجهل والغباء. فالامتحان يجعلنا أكثر حِكْمة وحفظاً (لكل شيء) ويعلّمنا أن نرسم صورة واقعية لجهلنا أمام وعينا ومعرفتنا. فنرى أنفسنا من خلال عقلنا المِّميز الواعي. لان هذا العقل حكيم، تعودّ على تمييز، أولئك القادرين على وعيه، لأنه صورة عن العقل الاكبر، الذي نرفع صلواتنا لاجله ليل نهار.

ما نحتاج إليه فعلاً، هو أن يدلّنا على قوة الفهم، الموجودة بداخلنا، بحيث ينفتح أمام كل واحد منا مضمون كتبنا (المقدّسة)، لكي تكون معانيها جلية وأهدافها واضحة، وهذا ما نعمل لأجله، ولأجل الذين لديهم كلّ الاستعداد للسير على طريق علمنا ومعارفنا.

وفي الوقت، الذي نشتغل فيه بهذا العمل المفيد، في دراسة الكلمة المقدّسة، علينا أن نسعى الى معرفة سبل ضبط الوقت، وتقسيم الزمن، فنُنفح بنسمات رائعة منعشة، تحاكي النسائم، التي هبَّت على القدّيس بولس وسط البحر، حتى سمي هذا البحر بحر السباق والتنافس (أعمال الرسل: ٢٧)، اننا نعاني من اضطراب الفكر بسبب بعض الاشخاص، المتكبرين المتغطرسين

واللؤماء، أصحاب المكائد الذين يخفون في داخلهم نواياهم الشريرة، الهادفة الى تحطيم أسس العقيدة، تماماً كما يخفي البحر صخوره العاتية التي تحطم بصورة غير متوقعة السفن الهادئة المسالمة. لكن سفينة هيئتنا هذه تهدد من قوّة أمرّ وأدهى من الصخور المُخبّأة في أعماق البحر، إنها القوة السوداء، المكوّنة من الحُسّاد والخصوم المتكبرين بصلف وغرور، ما لم نتمكن في الاقتراب (بمعارفنا واطلاعنا) من التحرّر والانعتاق.

عندئذٍ فجأة وبصورة غير متوقعة أيقظنا الصوت نفسه الذي أيقظ ونشطّ الحواريينّ في عرض البحر. ومع أنهم رأوا خلاصنا بشكل جلّي جداً، إلاّ أن هؤلاء المتغطرسين، المتكبرين، الحقودين لم يهدؤوا، ولم يرعووا، ولم يوقفوا جدالهم ومماحكاتهم، فكانوا في مناقشاتهم أشبه بالحيوان المتوحش، حيث لجؤوا الى العضّ واللدغ، ورفس بعضهم بعضاً، كالبهائم (غير الناطقة)، وتجمّعوا لائبين حول المدينة، نابحين كالكلاب الجائعة.

ضعفوا وهانوا، وعاشوا في قلق وضياع في حياتهم، دون أن يكون لديهم أي أمل في النجاة. لقد محوا من ذاكرتهم تلك القوة، الممنوحة من الطبيعة ومن الكتاب المقدس، لان مرشديهم ومساعديهم كانوا حُساداً، شرّيرن، غير قابلين للاصلاح وتصويب المسار. وهم يؤيدون الشر، ويخصون مواقعه بكل ما أوتوا من قوة، رافضين الخير، نابذين الفضيلة من أنفسهم وبكل قواهم.... الخ.

وهٰذا فاننا سلكنا ونسلك الطريق المستقيم، والصراط الصحيح، طريق الوداعة والحلم، الذي سار عليه الوديع الاكبر (يسوع المسيح). وقد اتخذنا قراراً حول معاقبة أولئك المشاكسين، الذين يوجدون بيننا، حيث أن يسوع، هو الحاكم العادل لكل الناس.

وكل ما اتخذناه في هيئتنا من إجراءات يستند على فكرة الكتاب المقدّس وعقيدته، فقط وفق الكتاب المقدّس، وعلى هدى طريقه القويم نسير ونقرّر. ولقد قرأنا وعرفنا من خلال الاسفار المقدسة، كيف تَصرفَ الاقوياء (في ايمانهم وعقيدتهم) ازاء الخطّائين، المذنبين، وكيف أنّ سيَرهم القُدْسية كانت وستظلّ منارات نهتدي بها، فهي تجسد العقل والحكمة، فأدّت الى انتهاجهم النهج الصحيح والسليم.

(لقد علمنا)، أنه لابد من تخويف الناس من الوقوع في الخطايا، ولابد من انذار الشريرّين وتقويم اعوجاجهم، كما يجب أن نوسع الثناء على الاخيار الصالحين. والحَكَم بيننا في ذلك هو الكتب المقدسة، التي تنير بجلاء عظيم عمل الخير، كما أنّها تلقي الضوء على فعل الشرّ أيضاً.

فالانسان منذ البدء ميّال الى فعل الخير والعمل الصالح، ولكن حدث مع الناس الشيء نفسه، الذي حصل مع رسالة (نبوءات) النبي إرميا، التي لم يقبلها الملك يهوياقيم، فمَزَّقَ (الدرجَ)الذي يتضمنها وأحرقه.

عندئذٍ أمر الرب نبيّه ـ حامل الدعوة (الرسالة) لكي يكتب (درجاً) ثانياً الى الملك يهوياقيم يتضمن فضحاً لفساده وادانة للشعب المستهتر. ونحن كذلك، بدورنا، سنعمل الشيء ذاته فيما يخصّ تذكير الناس بكتبنا المقدسة، حيث تبين نسيان الناس للقواعد (الاسس) الاولى، تماماً كما نسي الناس أولى المواعظ النبوية.

نحن نريد أن نبعث مجدداً القواعد (الاسس) ذاتها، بشكل آخر، بحلّة أخرى، كي تصبح مكتوبة، محفوظة، كما فعل الاوائل، الذين لجؤوا الى التصديق على القوانين المتخذة، واضعين ختم البلاد على الفخاريات، التي تحطمت من بعدهم.

أما الآن، فاننا نضعُ محل الشهادات والوثائق والفخاريات المُهشَّمة الاختام، المُصدق عليها باسم الثالوث المقدّس، باسم الاقانيم الثلاثة ـ الآب والابن والروح القدس، التي نكرّس لها حياتنا، ونستمد منها تعاليمنا، واضعين بينها قواعدنا والاسس، التي تشكل مرتكزات نشاطنا المعرفي ـ الاطلاعي.

وبارادة الرب، واتباعاً لما بدأه آباؤنا الأُوَل (القديسون) وما نقوم به من اعادة وتجديد، فقد وضعنا فيما بيننا قواعد وأسس، مفيدة لتساهم في وصولنا الى الافضل والاكمل، الآن ولاحقاً، وأيّ واحد منا يكون سبباً في الشِقاق أو الخصام، يزعج اجتماع الاخوة (الهيئة المدرسية) أو يعمل على اثارة الاضطراب فبه لاسباب كاذبة، مزيفة، فيجب أن يُعاقَب جزاء غبائه، ويطرد ليبحث عن ملجأ له بين الرجال أو النساء، المدنيين منهم أو الروحيين (الاكليروس)، طالباً عونهم أو مساعدتهم، أو يطلب المدد من أي كان، ما عدا الهيئة، التي ينتمي

اليها، دون أن يصحح أخطاءه، ويعدّل سلوكه وفق حيثيات الانذار الشفهي، الموّجه اليه أمام الجميع، فانّه يجب أن يُفصَل عن أخوة المسيح ومن طائفة المؤمنين الحقيقيين، ليس بقرارنا، أو بكلامنا، وانما بكلمة المسيح ذاته، الذي منح هذه السلطة لتلاميذه من بعده. وبكملة يسوع أيضاً، المهيمنة فوق رؤوسنا جميعاً فانه يحظر على أي رجل أو امرأة، مهما كانت صفته أو لقبه، تقديم يد العون لوقح، مُتَحَدٍّ، كان سبباً لانعقاد هذه الهيئة، وكان خارجاً على رأيها، حتى وإنْ كان هذا المُعين شخصاً غير محب للشجار والمخاصمات، وانّما كان مُجرد حام للوقحين، السخفاء.

وأيّ رجل أو امرأة عليه لعنة الهيئة ويُدان ثم يُطْرَد من هيئة الاخوة تطبيقاً للقاعدة، (للنص، للمادة)، التي تناسب تصرفه، اعتماداً على الكلمة المقدسة.

هذه القواعد (الاسس) دونت في كتبنا ليست كالترباس أو المزلاج، الذي يوصد أبواب المغفرة والندم أمام المخطئين، وليس من قبيل الابتهاج لموتهم، وليس من باب السخرية من الرفقاء، وانما لانها تشكل الطريق الى المعنى الحقيقي للكتب الالهية.

فمن كان مؤمناً حقاً، فانه يتحدث باستمرار عن العقوبات والقصاص، الذي يستحقه الخطّاؤون، فيبعدهم عن اجتماع (هيئة) الاخيار الحقيقيين كما يبعد المرضى، وكما يجتث العضو الذي لا يُرجى له شفاء. يجب أنْ تُعرضَ نقائصهم وعيوبهم أمام جميع الناظرين.

ولهذا، أردنا، استناداً لمعنى الكتاب المقدس، أن نمحو من مدوناتنا أسماءَهم، أي أسماء المشاكسين، المُماحِكين، الذين كانوا السبب في هذه المدونات، والذين لم نولهم اهتمامنا، ولم نردّ عليهم حتى الآن، لئلا نبدو كمنتقِمين وفرحين للعار، الذي لحق ببعض أخوتنا، تاركين سيرتهم، والحديث عن خطاياهم، لاولئك، الذين بلغوا معرفة الحقيقة في العمق، الذين توصلّوا بعلومهم الى كشف كنه الكلمة، ونترك أمرهم لجميع المفكرين، المتأملين.

اننا ندون هذه القواعد (الاسس) لاجل كمالنا نحن بالذات من جهة، ولاجل تذكير أولئك، المستعدين للسير وفق عقيدتنا، من جهة ثانية. تحدونا الرغبة، بأن نحفظ هذه الذكرى في اجتماع بيتنا هذا، بيت العلم والمعرفة الى

الابد .

ونحن ندّون هنا قرار الاتفاق فيما بيننا ، حتى اذا تجرأ أي خارج أو حاسد أو خصم على الغائها أو تشويهها أو تغيير أي شيء فيها ، لمعنى (لسبب) مناقض ، فإنه يجب أن يُطرد من حضور الاسرار الكنسية ويحرم من التمتع بالخيرات ، التي يُحتفظ بها للمؤمنين . ثم يجب أن يخضع لمحاكمة (لمجلس كنسي) في يوم التجلّي العظيم للمسيح . لقد اتفقنا جميعاً وبرأي واحد موحَّد (بالاجماع المطلق) على سَنّ هذه القواعد (الاسس) ، وعلى التصديق عليها بعد تدوينها خطياً ، فخُتِمَت وصُدّق عليها روحاً وجسداً .

وأيّ واحد منا يعارض هذه القواعد أو يخلق نوعاً من الجدال والخصام بشأنها ولا يتقبلها بكل طيب خاطر واحترام ، فاننا نعزله بلا عودة في اليوم نفسه ، الذي يعلن فيه نيته تلك ، سوف يُطْرَد من اجتماعنا (هيئتنا) ولن يلتقي به أحد ، لئلاّ نُلَطّخ بعدم الطُهر والنظافة .

قواعد (أنظمة) مدرسة نصيبين
«المجموعة الاولى»

القاعدة الاولى:

في الوقت ذاته، الذي يُختار فيه المسؤول الاداري (مسؤول التعيينات والممتلكـات) ويُعْلَن ذلك رسمياً، واستناداً الى النظام والى العادة، التقليدية المُتَّبعة في كل عام، وبناء على توجيهات معلّمنا، شارح المدرسة وكل الطائفة يتم الاتفاق على اختيار شخص، مناسب لقيادة الاجتماع (الهيئة المدرسية).

ولا يحقّ لاحد أن يبقى بعيداً (عن المشاركة ـ المترجم)، كما لا يحق لاحد أن يلجأ الى الخصام والخلاف والفتنة، وأن يقف في وجه الصحّ.

واذا ثبت أنّ أحداً ما تصرف وفق تلك الاساليب (المرفوضة)، ووقف ضد الحقيقـة وتشـاجـر مع الآخـرين، فانه يجب أن يُعَاقَب وأنْ يُفْصَل من الاجتماع ثم يُحْرَم من حق العيش في المدينة.

القاعدة الثانية:

الاداري (مسؤول التعيينات والممتلكات)، الذي انتخب، والذي نال ثقة قيادة الاجتماع (الهيئة)، يجب ألّا يتخذ قراراته حسب ميوله الشخصية، ورغباته وعواطفه أو أن يتفرد برأيه الخاص، كما لا يحقّ له أنْ يُحِّرك مداخيل

المدرسة ومصاريفها بدون تشهيد شخصين أو ثلاثة أشخاص على ذلك. كما لا يحقّ له معاقبة المذنبين بدون التشاور مع مُعلّمنا[٢١٢]، ومع الاخوة المعروفين، وعموماً لا يحقُّ له أن يُعاقَب أو يثيب، أو أن يتخذّ أيّ إجراء دون التشاور مع الاخوة حول ذلك.

القاعدة الثالثة:

إذا حنث بعضُ الاخوة، الذين جاؤوا الى المدرسة للتعلم، بالوعد الذي قطعوه على أنفسهم، وقرّروا بدلاً عن ذلك معاشرة النساء، أو وجدوا متلّبسين بالـزنـا، والفحشاء، أو بالسرقة، أو بممارسة السحر والشعوذة أو بابداء آراء مناقضة للايمان الصحيح، أو الهبوط الى مستوى الثرثرة الباطلة، أي اطلاق الاختـلاقـات والاكـاذيب والافـتراءات، والهبوط الى درك الخلاعة والفسق، والكـذب واللصـوصية والتنقـل من دار الى أخـرى طلبـاً للشراب، أو قاموا بالمشـاجـرات أو التمرّد، فانه يتوجب على الاجتماع العام (هيئة المدرسة) ألاّ يسمح لهم بمواصلة التعلم في المدرسة وأنْ يتمّ طردهم خارج المدينة.

القاعدة الرابعة:

الاخوة، طلاب المدرسة، لا يجوز لهم أن يذهبوا الى أراضٍ غريبة لا من أجـل العلم ولا بحجّة الصلاة، وكذلك للشراء أو للبيع دون الحصول على موافقة مسبقة من الاخ الاداري والاخوة المعروفين.

من يذهب الى هناك من أجل التعلم أو من أجل الصلاة دون الحصول على إذْن بذلك لن يُقبَل في اجتماعنا (هيئتنا).

كما لا يجوز القيام بتلك الـرحلات (للمناطق الغريبة) بهدف التجارة بدون إذن مُسبق، باعتبار أنّ ذلك ممنوع قانونياً ومناقض تماماً للطبيعة الدراسية لهيئتنا، ومن يجرؤ على التوّجه الى مناطق غريبة، لكي يعقد صفقات تجارية لن

يُقبل بعد ذلك في هيئتنا هذه.

ومن سافر الى مناطق أخرى للتعلم أو للصلاة، يتوجب عليه أن يتعَهّد بصدق تام، أنه لن يقوم بذلك مستقبَلاً بدون إذْن مسبق، وبعد ذلك الوعد يمكن اعـادته الى المدرسة على أن يكون قد تلقى الانذار والتأنيب، اللذين يستحقهما، أمّا أولئك الذين سافروا للتجارة، فانهم يرجعون الى المدرسة بعد أن تُصَادَر منهم الاشياء (أو الاموال) كافة، التي كسبوها في الاراضي الرومية (الغريبة)، وتُسلَّم الى خزينة المدرسة.

واذا اشتغل الاخوة بالتجارة بشكل شريف نظيف، محافظين ـ في ذلك ـ على سمعة طيبة، بحيث لم يُسْمَع عنهم أي أمر مشين لا في هيئة المدرسة، ولا في أيِّ مكـان آخـر، فانـه تتم مصـادرة نصف مكتسباتهم وتدخل في خزائن المـدرسـة، ثم يتم إعـادتهم الى الاجتـاع (أي الى المدرسة). أمّا إذا وُجدوا متلبسـين بالتجـارة للمرة الثانية، فانهم يجب أن يُطْرَدوا من الاجتماع (أي من المدرسة)، نهائياً.

القاعدة الخامسة:

لا يحق لاحدٍ من الاخوة أن يشتغل بالاعمال التجارية والحرفية. واذا كان مضـطراً للبيع والشراء (فـانـه يمكن أن يقـوم بذلـك) بدءاً من شهـر آب (أغسطس) وحتى تشرين الاول (اكتوبر) خارج نصيبين، في مناطق أخرى، وفي نصيبين لا يحقّ لهم أن يشتغلوا بأيّ عمل، عدا عملهم الاصلي (الدِّراسة ـ المترجم). ويمكنهم أن يشتغلوا بالاعمال التجارية أو بالمهن غير الخسيسة لمدة ثلاثة أشهر.

القاعدة السادسة:

اذا كان لدى أحد الاخوة كمية من الدنانير، تزيد عن حاجته، ويرغب

في اقراضها لاحد ما، يجب أن يقرضه ليس بالاتفاق، وانما لقاء فائدة مقبولة في الكنيسة، تشكلّ واحداً بالمئة في السنة، أمّا اذا طلب هذا الاخ فائدة أكبر، فسيُلْحِق بالهيئة (المدرسية، التي ينتمي اليها) سمعة سيئة، وستكون الهيئة مُذنِبة بسببه.

القاعدة السابعة:

بالنسبة للطلبة، الذين يحضرون ذلك الاجتماع العمومي للمرة الاولى، لن يُقبلوا ما لم يتم تقديمهم الى المسؤول الاداري (مسؤول الاعاشة والتعيينات والممتلكات) والى الاخوة (الدارسين)، وما لم يبلّغوا الاوامر والتوجيهات، التي يتوجب عليهم الالتزام بها في سلوكهم الشخصي.

القاعدة الثامنة:

الاخوة الذين ينطبق عليهم لقب التلاميذ، لا يحق لهم (بدون وجود موانع قاهرة) عدم كتابة الدروس العلمية، أو الامتناع عن حفظ شروحات المدرسة، أو عدم المشاركة بالقراءة الجماعية.

القاعدة التاسعة:

في أثناء حلول العيد الاكبر، وبعد أن تؤدّى الاناشيد المسائية، يغادر كل أخ الى صومعته وبعد أن يُسْمع صياح الديكة (فقط)، ينطلق كلُّ واحدٍ منهم ليحصل على مكان له. أما من يحجز مكانه منذ المساء فهو مخطىء. وأولئك، الذين حضروا عند صياح الديكة، يتوجب عليهم أن يتركوا الصف الامامي خالياً للاخوة القساوسة ويجلسون هم في الصف الثاني.

القاعدة العاشرة:

الاخوة الذين قدموا الى المدرسة، يجب أن يعيشوا مع الآخرين، وليس بشكـل منفرد (مستقل) في صومعة لشخص واحد أو لشخصين، وبدون أية ضجة وجلبة.

القاعدة الحادية عشرة:

بالنسبـة للاخـوة، الذين يقطنون في صومعة واحدة، في حال مَرَض أحدهم، عليهم أن يكونوا الى جانبه وأن يخدموه، كما تقتضي الاصول.

القاعدة الثانية عشرة:

الاخ، الـذي له مقـاضاة (خصومة قضائية) مع أحد الرفقاء، أو مع شخص آخر، لا يحقُّ له أن يذهب الى محكمة أخرى (مدنية) بدون إذن الاخوة والمسؤول الاداري.

والاخ، الـذي يتجـاوز على احدى هذه القواعد، ولا يُعلن عن ندمه وتوبته أمام الجميع، يُفْصَل من الهيئة (المدرسة) ويُهجَّر خارج المدينة.

القاعدة الثالثة عشرة:

إذا وُجِدَ، أن بعض الاخوة، الموجودين في المدرسة (الطلاب)، قبل أن يتعلموا وقبل أن يعرفوا نظام الكلام والقراءة، بدؤوا يثرثرون على أمور المدرسة الداخلية (أسرارها) بحيث ينتج عن سلوكهم هذا الهرجُ والبلبلةُ، فانهم يجب أن يفصلوا من المدرسة ويخرجوا من المدينة.

القاعدة الرابعة عشرة:

الاخ، الذي يقع على شيء مضيع، عليه أن يُخبر الاداري بذلك فوراً، لكي يعلن عن ذلك في الاجتماع العام، فيسمع ـ عندئذٍ ـ صاحب الغرض المفقود بهذا الاعلان، ويستعيد ما فقده.

أما اذا قام (أي الدارس) باستعارة كتاب من المسؤول الاداري، لكي يقرأه، أو لينسخ شيئاً منه، وحدث أن نسي الاداري ذلك الكتاب، ولم يقم المُستعير باعادته، فانه يستوجب ـ عندئذٍ ـ العقوبة والطرد خارج المدينة.

القاعدة الخامسة عشرة:

إذا لاحظَ أحد الاخوة، أنّ رفيقه اقترف خطيئة ما في أحد تصرّفاته، فنصحه بأن يعود عن ذلك السلوك، ويصلح ذاته لكنه (أي المخطىء) لم يندم ولم يرعوِ، فأهمل هذا الاخ (الذي شهد على سلوك زميله غير اللائق ـ المترجم) الموضوع، ولم يُعلم به المسؤول الاداري، وبعد مدة من الزمن عُرِفَت هذه المسألة من قبل شخص آخر، فانّه يجب تقسيم العقوبة على الطالبَين بالتساوي.

القاعدة السادسة عشرة:

الاخ، الذي يتهم أحدَ رفاقه بتهمة ما، ولا يُقدّم البيّنة على ذلك، ثم يظهر أن ما قاله كان زوراً وكذباً، فانه يُعاقَب بالقصاص، المترتب على التهمة، التي اتَّهَمَ بها زميله.

القاعدة السابعة عشرة:

اذا مرض أحدُهم، وأشرف على الموت ثم أوصى وصية بحضور الاداري والاخوة، فإنّ هذه الوصية تعتبر أصولية وقانونية ويُؤخذ بمضمونها، أمّا اذا أوصى في غياب الاداري، فلا يُعْتَدّ بوصيته. وكل ما كان يملكه يؤول الى المدرسة.

القاعدة الثامنة عشرة:

اذا رفع أحدُ الاخوة (الدارسين) لسبب ما يده وضرب رفيقه أو أهانه، وشهدَ على ذلك من كان حاضراً، فانّه (أي المُعتدي) سيُعاقَبُ (بالضرب) على مرأىً من الاجتماع المدرسي العام.

القاعدة التاسعة عشرة:

اذا عوقب أحدُ الاخوة (الدارسين) في الاجتماع العام لتصرفاته المخالفة، السيئة ثلاث مرات ولم يقوّم اعوجاجه، وقام فوق ذلك بمخالفة أخرى، مماثلة لاحدى تصرفاته السابقة، فانه يجب أنْ يُعاقب (باقسى عقوبة) فيُفْصل من الاجتماع (المدرسة) ويُطرد من المدينة أيضاً.

القاعدة العشرون:

اذا أهمل معلمو القراءة والخطابة إعطاء الدروس أو لم يلتزموا بتنفيذ الحصص المقررة، على عاتقهم، بدون أي مرض، وبدون موافقة مُعلّمنا (المدير)، فانهم يستحقون عندئذ اللوم والتأنيب، ويُحْسم منهم الاجر، الذي يقبضونه عادة. ولكنهم غير ملزمين بالحضور للاستماع الى توبيخ المدرسة.

القاعدة الحادية والعشرون :

إذا ضبط أحد الاخوة متلبساً بموقف / سيء/ ما، وحدّد الاخوة والمسؤول الاداري العقوبة المناسبة لتصرفه، أما هو فلم يوافق على تنفيذ القرار المُتخذ، من الهيئة بحقّه، ثم غادر المدرسة باحثاً عن ملجأ أو سند من أحد رجال الدين أو عند أحد المدنيين، فانه لا يستحق - عندئذ - المسامحة والعفو، حتى وإن كان تصرفه غير كبير، ويجب أن يُحْرَم من الاتصال بالهيئة وبسكان المدينة، لانه قاوم وعاند ولم ينفذ القرار، الذي اتُخذ بحقه.

القاعدة الثانية عشرة :

لا يحق لأي مسؤول إداري أن يتصرف خلافاً لما هو مدوّن في هذا الكتاب. وإذا وُجد أنه (أي الاداري) تصرّف خلافاً لنصوص هذا الكتاب، فانه يجب أنْ يَدفع غرامة نقدية مقدارها عشرة دنانير ذهبية، وأن يغادر (بعارِه) الاجتماع (المدرسة) وأنْ يُهَجّرَ خارج المدينة.

«انتهى نص القواعد»

ثم يلي ذلك المحضر التالي :

نحن الاخوة الذين نعيش حالياً في عهد مليكنا المحب للسلام وللعدل كسرى، ملك الملوك، وفي الرعاية العادلة، المجيدة، الخيّرة للقديس، بحر العلوم مار بولس، الأُسقف، الذي أوكل اليه في الوقت الحاضر أنْ يرعى الخراف المسيحية حسب الطرق والتعاليم الحكيمة لآبائنا ومعلمينا، الذي نخصُّ منهم الفاضل مار ابراهيم، الشمّاس والمفسّر للكتب الربانية، ومار نرساي معلم القراءة الكبير. نوافق على كل ما تضمنته هذه القواعد (الأسس)، والتي وضعها الآباء القدّيسون وأُقِّرت وصودق عليها، معلنين أنّنا سنتصرف وفق منطوقها وأحكامها، منفذّين كل ما كتب هنا، بدون أي تردد أو مناقشة.

واذا وجد أن أحدا ما تجاوز شيئا من هذه القوانين، كما دوّن أعلاه، فاننا نؤيد اتخاذ القرار المناسب ضدّه ولن يبادر أحدُ الى مدّ يد العون له بأي شكل من الأشكال، ولا لاي سبب كان.

هذا الكتاب (أي المحضر) صحيحٌ وصادق ومجانب للكذب. والقواعد الأخيرة وضعت في أيام مار أوسي ومار نرساي، معلميّ البرّ والتقوى.

وهذه قواعد أخرى للمدرسة، وضِعت وتم إقرارها ورسمها في السنة العشرين لانتصار الملك الكريم، الرحيم هرمزد، ملك الملوك، وفي ظل قيادة الراعي. اليقظ والمرشد الحكيم أبينا المبارك مار شمعون، الأُسقف والمطران، وبخبرة معلمنا، وصاحب الباع الطويل في العلم والمعرفة القس حنانا، ومار كاشي المقرىء والفيلسوف، ومار حنانيشوع، القس والزعيم، إضافة إلى هفاه، إداري وأمين ممتلكات هذه المدرسة، وبحضور جميع الاخوة المعروفين والفلاسفة، الذين كانوا حاضرين ذلك الاجتماع.

(المجموعة الثانية)

القاعدة الاولى:

الطبيب المُشرف على مصحّ المدرسة، يجب أن يولي كلّ اهتمامه القلبي للاخوة المرضى وألّا يبخل عليهم في تقديم ما هو مقرّر لهم من الغذاء والعلاج، وكذلك يجب ألّا يسرق أو يغش فيما هو من واجباته ومن صلاحياته.

وبدون معلّم المدرسة لا يحقّ له ادخال أو اخراج (صرف) شيء مطلقاً. وإذا حدث أنه خالف ولو بنداً واحداً من بنود هذه القواعد، يُصادر منه كل ما ملكه أو أخفاه، كما يتوجب عليه أن يدفع غرامة مالية مقدارها خمسون ديناراً ـ للمشفى (المصح المدرسي)، وبعد ذلك يُطْرَد مجللاً بالعار والفضيحة من المدرسة ومن المدينة.

القاعدة الثانية :

لا يحقُّ لأيٍ كان من الاخوة (الدارسين)، أن يسكن عند أهل نصيبين (أي في المـدينـة بين الاهالي). ففي المدرسة توجد صومعات حُرة (خالية)، تساوي عدد الدارسين تماماً. أما اذا سكن أحدهم (في المدينة)، فانه لن يقبل في المدرسة.

القاعدة الثالثة :

اداري الهيئـة المدرسية يجب أن ينفِّذ أمر معلمنا (أي المدير)، وذلك بمسـاعـدة الاخـوة المحتاجين، واذا اقتضى الامر، عليه أن يقدَّم لهم الخبز (الطعام)، أو مساعدتهم في المحاكم ولكن ليس من حق أي واحد من الاخوة، أن يحصل على خبز (طعام) لغيره، حتى بحجة الصدقة، ولا يجوز بأي شكل من الاشكال اهمال الدروس والتسكّع في طرقات المدينة.

القاعدة الرابعة :

لا يجوز لايٍّ كان وتحت أية حجـة، ترك الصـومعة وزملاءه، ومغادرة السكن المدرسي للعيش مستقلاً خارج المدينة أو في أطرافها وانما عليه أن يشغل المكان السكني، الذي يُقدم اليه وفق قانون المدرسة. أمّا اذا رغب أن يكون له أعلى من ذلك، فليذهب الى الرهبانية (الدير) أو الى الصحراء.

القاعدة الخامسة :

الاخـوة الـذين يتغيبـون عند التفقد المسائي أو في أثناء قراءة التفسير

(شروحات الكتاب المقدّس ـ المترجم). أو عن التراتيل والاناشيد الجماعية، لن يُسامحوا ما لم يقدّموا سبباً مقنعا، اضطرهم الى التغيب في الوقت المخصّص للدروس، ويجب أن يحقق معهم إمّا رئيس الصومعة أو إداري المدرسة (اذا لم يمتثلوا لرؤساء الصومعات).

القاعدة السادسة:

إذا ما توفي بعض الاخوة، الذي طُردوا قبل ذلك من المدرسة، أو كانوا خارجها، ساكنين بصورة مخالفة لقوانينها في أماكن أخرى، فان المدرسة غير مُلْزَمة بإجراء طقوس التشييع والدفن لهم، أي غير ملزمة بتنفيذ التقاليد المطبقة داخلها، ولو أن الاداري أو الاخوة قاموا تجاههم بتلك الواجبات، لمنحوهم شرفاً أكبر مما يستحقون.

القاعدة السابعة:

الاخوة، الذين ينهون البرنامج الدراسي المُقرّر قبل الموعد المُحدّد (بنجاح كبير)، ويتبين أنهم أصبحوا مؤهلّين كفاية لكي يُعلّموا غيرهم، ثم يتلقون أمر المعلم كي يغادروا المدرسة ليعلّموا الآخرين، ولكنهم بسبب الالتصاق بالمدرسة والتعوّد عليها، وبسبب التعلّم الطويل في المدينة لا يرغبون في مغادرتها، فانّهم لا يملكون الحق لا في البقاء فيها، ولا في المدينة أيضاً.

القاعدة الثامنة:

بالنسبة للكتب، التي يتركها المتوفون من الاخوة (الطلبة) للمدرسة. إذا قُبض على أحد الاداريين أو أحد الاخوة (الدارسين) وهو يحاول الاعتداء على

ذكرى الاموات، بإزالة أسمائهم عن الكتب، أو بتبديل (هذه الكتب) أو بسرقتها، فإنّ الفاعل يُطْرَد من المدرسة ولا يُسمَح له بالعيش في المدينة (مدينة نصيبين) أيضاً.

القاعدة التاسعة:

بالنسبة للاخوة، الذين يعيشون سوّيةً، لا يحقُّ لاي منهم أن يتناول خبزاً (طعاماً) خاصاً، فحياتهم يجب أن تكون مشتركة، واحدة، مثل دراستهم وتعلّمهم.

القاعدة العاشرة:

خلال موسم الحصاد، أو في أثناء الاعمال الاساسية (الدراسة ـ المترجم) لا يجوز لاي كان أن يُلقي عمله وواجبه على عاتق زميله، أو أن يقوم بتبديل حصته المقرّرة أو رفض الاسس، التي اتّفق عليها الزملاء في البداية فيما يخص العمل المذكور.

القاعدة الحادية عشرة:

ما يتعلق بتشييع الموتى أو بايقاظ الاخوة (ليلاً)، لا يجوز إعفاء أيّ دارس منها، ما عدا حالات المرض أو لأسباب وضرورات قاهرة.

أمّا من يمتنع عن القيام بتلك الواجبات فإنّه يُنْذَر أمام المدرسة بأكملها.

القاعدة الثانية عشرة:

الاخـوة، الـذين قدمـوا الى المـدرسة بهدف التعلم، يجب ألّا يرتبطوا بمدرسة الصبيان في المدينة، لكي لا يظلوا مشدودين الى هناك، ويكون ذهنهم مشغـولا في مكـان آخـر، مع العلم، أنهم بسبب كبر السن أو الضعف لا يستطيعون أن يعملوا، وهذا يسمح لهم بتعليم صبيين - الى ثلاثة صبيان فقط. ولكن إذا وُجد أنهم يُعلّمون أكثر من هذا العدد، فانهم يُفْصلون من المدرسة وكذلك يُفصْل طلابهم أيضا.

القاعدة الثالثة عشرة:

بدون موافقـة الاداري لا يحقّ لاي واحـد من الاخـوة (الطلاب) في المدرسة أن يحضر حفلة في المدينة أو تناول الطعام (في الولائم). واذا ثبت أن بعضهم فعل ذلك بدون موافقة الاداري، فانهم يفصلون من المدرسة مؤقتاً.

القاعدة الرابعة عشرة:

اذا كان أحد الاخوة، الذين يحملون صفة الطلاب، لاسباب تتعلق بضعف أجسادهم أو لعلّة صحية لا يقدرون على العمل، فعليهم أن يُعْلِموا المسؤول الاداري في المدرسة عن احتياجاتهم، لتقديم العون المُمكن لهم. لكنّ الالتفاف حول المؤمنين، وعند أبواب الاغنياء أو عند مخادع النساء، وطلب الاحسان منهم، بحجّة أنهم (أي السائلين) مبعوثون من قبل مدير المدرسة أو الاداري فيها، أو من قبل الاخوة المعروفين - أمرٌ مرفوض وغير مقبول. وإذا تبين أنهم استجّدوا الامـوال (الصَدَّقات) باسم المعلمين، أو باسم الاخوة (الدارسين)، فإنّ هؤلاء سيُطْرِدون من الهيئة (المدرسة) ومن المدينة الى الابد.

القاعدة الخامسة عشرة:

الاخوة، الذين قدموا للقراءة (لمدة زمنية معينة)، في أثناء قراءة الكتب المقدسة، وفي أثناء الاستماع الى الشروح والتفسيرات يجب ألّا يتصرفوا وكأنهم في حضرة أحد زملائهم، وانما يجب أن يقودوا أنفسهم طبقاً لتعليمات الاداري والاخوة المعروفين.

القاعدة السادسة عشرة:

لا يجوز لأيٍّ كان من الاخوة، الذين مازالوا في المدرسة، أن يتناول الطعام في الخانات أو في المطاعم، ولا يجوز لهم أيضاً اقامة الولائم أو حفلات الشراب في البساتين والحدائق، وانّما عليهم أن يجلبوا الاغذية، التي يُسْمح بها في النظام والتقليد المطبقين في صومعاتهم حصراً.

القاعدة السابعة عشرة:

يتوجب على الاخوة الدارسين، أن يهتّموا الى جانب التحصيل العلمي بلباسهم ومظهرهم الخارجي وبحلاقتهم. فهم يجب ألّا يزيلوا شعر رأسهم كلّية، وفي الوقت نفسه يجب ألّا يسرّحوا شعورهم (جدائلهم) كالمواطنين العاديين (المدنيين)، ولكن أن تكون حلاقتهم بسيطة، متواضعة، وأن يخرجوا بأردية نظيفة، بعيدة عن البذخ، وعن أي مظهر من مظاهر عدم الاحتشام، بحيث أنه عندما يخرج هؤلاء الطلبة خارج حدود المدرسة، أو في المدينة، يمكن لايّ كان أن يعرفهم من خلال هاتين العلامتين المميّزتين، سواء كان من الاصحاب أو من الاغراب.

القاعدة الثامنة عشرة:

لا يحقّ لأيّ أخ في المدرسة إجراء اتصالات مع النساء تحت أي حجة كانت، سواء أكانت هذه النساء من الراهبات، أم من أهالي المدينة أم من المناطق الاخرى، كما لا يحقّ لهم اجراء أحاديث طويلة معهن أو القيام بعقد أعمال وأشغال كثيرة معهن، لكي لا يكون في ذلك سبباً للشكّ أو للمشاكل. واذا ما تبيّن أنّ أحداً ما (من الاخوة في المدرسة) تصرّف بشكل آخر (خلافاً لتلك المحظورات)، فانه يُفصَل من المدرسة ويُطْرد من المدينة أيضا.

القاعدة التاسعة عشرة:

الاخوة، الذين قدموا للتعلم في مدرستنا، يجب ألّا يسكنوا مع الاطباء، لكي لا يختلط الفن (العلم) الدنيوي مع الكتب المقدسة في مكان واحد، أو أن تُقرأ معاً.

القاعدة العشرون:

الاخوة، الذين يغادرون المدرسة قاصدين الاطباء للمعالجة، دون أن يكون لدى أولئك المُعالجين شهادة معترف بها (شهادة جيدة كما جاء في النص حرفياً - المترجم)، لا يحقُّ لهم الاستماع الى الدروس (في المدرسة)، ما عدا الاطباء، أبناء المدينة.

القاعدة الحادية والعشرون:

لا يحقُّ لاي أخ من طلاب المدرسة بحجة فعل الخير والمعروف أن يخفي الاسرى (الاعداء)، أو أن يسمح للاقنان أن يهربوا من أسيادهم، لكي لا تكون حجة تسيء الى الهيئة (المدرسة).

كل هذه القواعد (الاسس) تساعد على التفكير، وعلى تنظيم الحرّية (الارادة)، وهي لمنفعة الروح والجسد بآنٍ واحد.

لقد وافقنا على نصوص تلك القواعد (الاسس) ومقرراتها بصفتنا نمثّل جميع الاخوة المعروفين والفلاسفة، الموجودين حاليا في الاجتماع المقدّس لمدرسة نصيبين، ويعرف الرب ونحن نعرف ونثق تماما، أنّ تصرفنا هذا آت من الارادة الرّبانية ذاتها. ومن يخرج عليها ويتجاهل الامتثال لها، سيكون غريبا عن اجتماعنا (هيئتنا) ولن نقبله بيننا مطلقاً.

في هذا العام، الذي يوافق السنة الثالثة عشرة لانتصار ملكنا العطوف العادل، الفاضل، ملك الملوك (شاهنشاه) خسرو، تم الاتفاق الجماعي على اعتمادها (اعتماد هذه القواعد)، من قبل جميع أعضاء الهيئة، بعد أن وضعت إمضاءات الاخوة المعروفين والفلاسفة مع المقرئين والاداري، وقد وضعت هذه القواعد باهتمام عظيم (يليق بها) في دار المدرسة كي تُتلى كلّ عام (مرة واحدة) أمام جميع أعضاء الهيئة (المدرسة)، ليسمعوا أحكامها ومن ثم ليصبح المجتهدين أكثر نشاطاً، أما الكسالى، والمهملون والمنافقون فإمّا أن يغيّروا عاداتهم (سلوكهم) ويصححوا مسيرتهم، وإمّا أن يُدانوا ثم يُفصلوا، لكي يكونوا عبرة للآخرين، الذين سيأخذون درساً مما جرى لأولئك المهملين، السلبيين.

اننا الاخوة المعروفون والفلاسفة، المدوّنة أسماؤنا، الى جانب امضاءاتنا (أختامنا)، إقراراً بموافقتنا المطلقة على هذه القواعد (الأسس)، نحن نوقع بأيدينا (ربما المقصود بذلك ابهاماتهم - المترجم)، كل واحد على حدة، ونضع أختامنا.

لقد رجونا نيافته، سيادة أبينا المبارك مار أحادابو (أُسقف مدينتنا ومطران الطائفة) وقداسة معلمنا المبجل مار حنانا (الشماس والقديس)، فوضعا بدورهما أختامهما معنا على هذه المحاضر (المضابط) وصدّقوا عليها، مقرّين أنها صحيحة دون تغيير وتبديل.

انتهت نصوص قواعد (أسس) مدينة نصيبين، أم المدن.

●●●●

علوم السريان

١ ـ اللغة (الفيلولوجيا)

كانت اللغة السريانية على مدى عدة قرون لغة دولية (عالمية) في بلدان الشرق ومناطقه، والذي لم يقتصر استعمالها على السريان وحدهم، وإنّما شمل جيرانهم أيضاً ـ الفرس، البيزنطيين، والعرب. جرت المباحثات الديبلوماسية باللغة السريانية بين ايران وبيزنطة، وفي هذه اللغة وُضعت الاحكام والنصوص الاجرائية ـ العملية في سورية وفي بلاد ما بين النهرين، وقد كتبت بهذه اللغة وترجمت مختلف الكتب من شتى الانواع والاجناس (العلمية والادبية واللاهوتية) ـ بدءاً من الشروحات على مؤلفات أرسطو (أرسطوطاليس) ووصولاً الى حكايات «كليلة ودمنة»، وعن طريق السريان بالذات تعرّف الفرس والعرب على العلوم والفلسفة اليونانية.

وكانت الحلقة الهامة في عملية نقل المعارف تتجلّى في لغة السريان وكتابتهم. والواقع أن اللغة السريانية لم تكن قريبة من العربية وحسب، وإنّما قريبة من لغة ايران الساسانية، التي تعرّضت الى تدفق عدد ضخم من الكلمات والعبارات الآرامية منذ زمن الاخمينيّين، فالكتابة السريانية أولى الكتابات السامية، التي بلغت درجة رفيعة من التطور والتقدّم في مجال التدوين. ولقد سار السريان على نهج الاغريق، الذين استخدموا أحرفاً خاصّة للدلالة على أصوات المدّ (الاحرف الصوتية)، حيث أدخل السريان في كتابتهم لبلوغ هذه الغاية علامات وإشارات خاصة ثم بدؤوا باستعمالها بشكل منتظم وثابت.

وتطلب هذا التغيّر (الكتابي ـ اللغوي) مدة زمنية معيّنة وخضع للتعديل والتحسين مرات عدة. وقد بُنيت الكتابة السريانية (بعد التعديلات والتحسينات المذكورة) وفق مبدأ واحد: التدليل على الصوتيات (أصوات المدّ) ليس بوساطة أحرف، وانما بوضع إشارات (علامات) معيّنة. ترسم إمّا فوق الاحرف أو تحتها. حيث تبيَّن أن هذا الاسلوب ناجح تماما وفعّال وعملي الى أبعد الحدود، الامر الذي دفع الى استخدامه وتطبيقه في كتابات سامية أخرى، كالعربية والعبرية (القديمة). ويسمح تطبيق هذا النموذج الكتابي بالتكيّف السريع والسهل تجاه مقتضيات الكتابة، سواء من جانب الكاتب (الناسخ) أو من جانب القارىء.

ولابد من لفت الانتباه، الى أن الخطّ السرياني كان يقتصر قديماً على أصوات ليّنة (حركات المدّ) بسيطة ومتواضعة جداً، تتجسّد من خلال وضع نقاط فوق الاحرف أو تحتها. في حين أن الاحرف كانت تتميّز بخطوط وحركات معقدة. وكانت سرعة الكتابة (بخط اليد) تُغيِّر شكل الاحرف بصورة حادّة وملحوظة. وقد استُعمِل الخط المكبّر (الاحرف التخطيطية الكبيرة) زمناً طويلاً كحرف طباعي (عريض)، للكتب، المحتوية على صلوات القداس (اللّيتورجيات)، وللتوراة، والاناجيل، وفي «الرسائل»، المخصّصة للقراءة في الكنيسة. وكانت تلك الكتب والرسائل (المخصّصة للتلاوة في الكنيسة) تُنْسخ من قبل خطاطين متخصصين بفن الكتابة السريانية (المزخرفة)، كي يتمكن القساوسة من تلاوتها بيسر ودونما صعوبة على الحضور.

والكتابة النسطورية قريبة من خط النسخ اليدوي السرياني (المذكور). أما علامات المدّ فقد تطورت عن الفواصل القصيرة بين الكلمات. حيث نمت هذه الترقيمات (الفواصل) تدريجياً الى أن أصبحت أكثر تفصيلاً ودقّة بحيث تودّي المضمون المطلوب من الاحرف الملفوظة. ولكن كانت الى جانب ذلك ـ بدون شك ـ الكتابة العملية، الكتابة السريعة، التي تختلف بشكل أو بآخر عن التخطيط والتزويق والتفنن. وتتميز في هذا المجال النصوص الملكية (الملكانية)، التي تقتصر على الحد الادنى من النقاط.

أما الكتابة المونوفيزية فكانت تتم بالاحرف اليونانية في أثناء الكتابة

اليدوية الرقعية، وهي كتابة بخط أكثر بساطة ممّا كان يكتب فيه السريان الغربيّون. ومن خلال الخط بالذات يمكن تحديد انتماء (عائدية) المخطوطة الى المذهب المونوفيزي أو الى المذهب النسطوري. ولكن يجب القول، أنه عُثر في بعض الاحيان على مخطوطات تتضمن (في وقت واحد) الصيغة اليعقوبية مضافاً اليها تنقيطات وترقيمات نسطورية.

وقد كتب المانديون(*-٤) بصيغة أكثر قدما وعتقاً من السريانيين، ولكن كانت كتابتهم مرتبطة - هي الاخرى - بأشكال وأساليب تطورت عن الآرامية القديمة، حتى أنه وجدت لديهم صيغ صافية من الآرامية الشرقية غير المتأثرة بالعبرانية، أو باليونانية (كما هو الحال مع السريانية - المترجم). وهناك صيغة أخرى تطورت عنها بعض الكتابة الفارسية (في ايران) إذْ أنّ الفرس أتقنوا الكتابة الآرامية (بدءاً من عهد الاخمينيّين) ونخصّ منها الكتابة البهلوية، التي نعرفها من خلال تاريخ ايران الساسانية (الوسطى) وثقافتها. وتشكلّ هذه الكتابة من حيث المنشأ إحدى تفرّعات الكتابة الآرامية وتعتمد على الكتابة بالخط المائل.

لقد أدى تعقيد صوتيات اللغات الايرانية (فونيتيكا) الى أن أحرف الآرامية البالغة اثنين وعشرين حرفاً لم تتمكن من أداء تنوع أحرفها الكبير، خاصة وأنّ، بعض الاحرف كانت (في اللغات الايرانية) تتضمن عدة معانٍ. وقد استخدمت في بلاد فارس بعض التراكيب والالفاظ الآرامية مباشرة: فعلى سبيل المثال، وردت في النصوص البهلوية كلمة «ملكا» الآرامية، التي تعني «الملك»، لكنها كانت تُقرأ بالفارسية الوسطى (لغة الفرس في ايران الوسطى) - «شاه». ومع انتشار الاسلام في ايران سيطرت الكتابة العربية، ومع ذلك بقيت البهلوية سائدة في الاوساط الزرادشتية لقرون عدة.

وتنتمي الى الآرامية الكتابة السغدية (كتابة السغديين)، التي لعبت دوراً كبيراً في انتشار التعلّم والتعليم في آسيا الوسطى، وبخاصة بين الاتراك (الامر الذي سنعود للحديث عنه لاحقاً). والحقيقة أنَّ الكتابة السريانية (الصيغة

(*- ٤) المانديه - ديانة قديمة انتشرت في العراق.

النسطورية) أصبحة لغة المسيحيين ـ الفُرس في ايران الساسانية، ثم أصبحت لغة الطوائف المسيحية في سغذة وفي وسط آسيا (وفي الجنوب الشرقي من هذه القارة أيضاً ـ المترجم). ويؤكد هذه الحقيقة، أنّه تمَّ العثور على عدد كبير من النصوص المسيحية، السغدية والتركية القديمة مدوّنة بأحرف سريانية (يذكر أن السغديين والترك ـ المسيحيين استخدموا إضافة الى الكتابتين السريانية والسغدية، الكتابة الويغورية المتفرعة عن السغدية مباشرة).

وهناك قرابة شديدة بين الابجدية المانوية والسريانية الاولى، حيث يُعتقد أن الأبجدية المانوية وضعها ماني ذاته (٢١٤ ـ ٢٧٣م) اعتماداً على احدى الصيغ الكتابية للخطّ الآرامي في بلاد ما بين النهرين.

وفي الواقع، فإنّ الابجدية السريانية لا تُضاهى من حيث السهولة والبساطة وسرعة الاستيعاب مقارنة بالابجديات المجاورة، كالبهلوية أو السغدية، مثلاً، اضافة الى استخدامها السريع في الطوائف المسيحية الفارسية، والسغدية والمانشوية والكالموكية والقورلية واليويغورية. . . الخ، مع أن الكتابة السريانية لم تخلُ من بعض النواقص وبعض المصاعب أيضاً. وقد أشار السريان أنفسهم الى، أن النص المكتوب لم يتطابق تماماً مع الالفاظ، التي كان لابدّ من تعلّمها. وكانت الطريقة المُتّبعة في التعليم السرياني، تقوم على تعلّم كتابة الاحرف، وتعلّم كلمات مفصلة ثم حفظ نصوص معينة بالطريقة الحَرْفية (بدءاً من تعلّم الاحرف ثم الكلمة ثم الجملة وهكذا ـ المترجم)، وكان على التلميذ أن يحفظ تلك النصوص والاحرف والكلمات بلفظها الصحيح، السليم، ثم يتعلم قراءتها (الحفظيّة) كما تقتضي القواعد اللغوية. فكان في المدرسة العليا (ما بعد الابتدائية) مدرّس خاص لتعليم أصول القراءة الصحيحة، وكان يقع على عاتقه مسؤولية تعليم النطق الصحيح واللفظ السليم.

ومن المعروف، أنَّ الابجدية السريانية كبقية صيغ الكتابة الآرامية، تتألف من اثنين وعشرين حرفاً، تعطي أصواتاً أو منطوقات ساكنة فقط. وقد بدأ السريان بتحريك هذه الاحرف (الاصوات) أو المنطوقات الساكنة من خلال استخدام التنقيط أول الامر فوق السطر وتحته. وتتضمن أقدم النصوص

السريانية علامات مدّ وحركات نقطية الشكل، تم تعديلها وتطويرها واستكمالها على مدى عدة قرون متتالية. وعندما حصلت الانقسامات الطائفية ـ المذهبية المعروفة (خاصة بين السريان الغربيين ـ المونوفيزيين ـ والسريان الشرقيين ـ النسطوريين) انعكست تلك الانقسامات على السريانية مباشرة، إذ أدى الانعزال والانفصال، الذي سببته تلك الانقسامات والصراعات الى محاولة كل فئة منهما (الغربية والشرقية) الى تطوير لغتها السريانية حسب ظروفها الجغرافية والديموغرافية (البشرية ـ السكانية) وحسب احتياجاتها الدينية والادبية والتاريخية والفلسفية. وأخذت هذه الاختلافات اللفظية والكتابية تتبلور عملياً منذ نهاية القرن السادس الميلادي مع أن المخزون المعجمي للغة السريانية الفصحى بقي دون تغيير جوهري في كلا الفرعين.

ويرتدي تأريخ تعليم القواعد والنحو لدى السريان أهمية كبرى، ويقدّم في الحقيقة معلومات ذات فائدة جليلة. حيث تعود أصول التنقيط وابتداع حركات المدّ، الصوتية الى زمن انقسام اللغة السريانية الى لهجتين: غربية وشرقية، وبالتالي الى تاريخ نشوء العقيدتين النسطورية والمونوفيزية (اليعقوبية).

وينظر النحويون السريان الى الصوتيات (الاحرف الصوتية) باعتبارها «حركة بين الاصوات الساكنة»[٢١٣]. وقد كتب ابن العبري حول عدم اكتمال الابجدية السريانية في مستويين: أولهما يتجلّى في امكانية تحريك حرف الالف بحركات مختلفة، وثانيهما من خلال امكانية (أو احتمال) لفظ الحرف الساكن بألفاظ مختلفة[٢١٤]. وقد تجلى دور علامات (اشارات) التمييز في الغاء عدم التطابق ما بين العلامة (الاشارة) الكتابية والصوت الملفوظ (المنطوق)، بحيث أمكن بفضل هذه الاشارات المطابقة ما بين المكتوب والمنطوق. ويمكن للمهتم أن يتابع التطور التدريجي لنظام الحركة سواء في المخطوطات الشرقية، أو في المخطوطات الغربية، المكتوبة قبل القرن السابع للميلاد. وتكتسب أهمية كبرى (في هذا المجال) المخطوطة الثانية من حيث القدم والتأريخ ـ «تاريخ» يوسيفوس القيصري[٢١٥]، المكتوبة في عام **٤٦٢م** بخط رائع، جميل دقيق وتكمن أهميتها في انتمائها الى النصوص المكتبية (النحوية ـ اللغوية)، التي بُدىء

بدراستها في ذلك الحين.

كان يوسف الأهوازي (الاحوازي نسبة الى الاحواز)، واحد من طلاب مار نرساي، الذي كرّس جهوده لتطوير القواعد السريانية، وبخاصة تطوير نظام التنقيط والفواصل، وتشير القصة السريانية الى، أن الترجمة السريانية للنحو الاغريقي، المنسوب الى ديونيسيوس التراقي كانت من عمل يوسف الاهوازي (الاحوازي)[٢١٦]، وهي قصة تستحق الاهتمام ونحن نتفق معها كلّ الاتفاق. وقد ربط هذا النحوي قواعد الصرف السرياني مع القواعد اليونانية فوجد مدى التعارض في هذه المنظومة النحوية (السريانية)، انطلاقاً من قواعد اللغة اليونانية[٢١٧].

وقد لعبت دوراً عظيماً في تنمية هذا الفرع العلمي وتطويره، وفي تطوير فروع علمية أخرى، مؤلفات المونوفيزي يعقوب الرّهاوي (توفي عام ٧٠٨م)، الذي كان بالفعل أكثر الناس اطلاعاً ومعرفة وسعة علم في زمنه. حيث ولد في منطقة أنطاكّية، ودرس في قنّسرين عندما كان ساويرا سابوخت أسقفاً فيها. وقد أجاد يعقوب الرّهاوي اللغة اليونانية (كتابة ونطقاً) بعد تخرجه في مدرسة الاسكندرية. وبعد عودته الى وطنه (سورية) رُسم أُسقفاً للرّها (مسقط رأسه)، ثم عاش بعد ذلك في عدة أديرة[٢١٨]. وقد أدخل يعقوب الرّهاوي في حياة السريان الغربيين المخطوطات التبشيرية، المقتطفة من النصوص الانجيلية، ولهذا أدخل عليها الحركات والعلامات، وإشارات التمييز بين النقط وعلامات الترتيل والانشاد. فقد كتب رسالة الى جرجيس السروجي بعنوان «حول الاملاء والكتابة الصحيحة» و«بحث في التنقيط»، يتحدث فيهما عن أساليب التمييز بين الصيغ الفعلية والصيغ الاسمية. وقرّر يعقوب الرّهاوي (تحت تأثير الابجدية اليونانية) أن يُدخل في نظام الكتابة السريانية العلامات والاشارات الدالّة على الاحرف الصوتية (أصوات المدّ)، وكانت فكرته الاساسية تتجلّى في وجوب كتابة الاحرف الصوتية على السطر، الى جانب الاحرف الساكنة[٢١٩]. لكنّ هذه التجربة لم يتحقق لها النجاح[٢٢٠]. حيث تبيّن نجاح حركات النص السرياني، المدوّن بأحرف يونانية فوق السطر. فانتشرت طريقة المدّ لدى السريان الغربيين. كما كتب يعقوب الرّهاوي بحثاً عن التنقيط والنبرات

(العلامات النطقية) في اللّغتين اليونانية والسريانية، والفرق بينها كما كتب عن مدلولاتها ومعانيها[٢٢١].

أما القرن الحادي عشر فقد صار علامة بارزة في تطور نظرية النحو السرياني. حيث وضع البطريرك النسطوري إيليّا الاول (توفي عام ١٠٤٩م) في عهد سيامته على طيرهان قواعد للنحو السرياني[٢٢٢]، والتي كانت أهم ميزاتها تتجلّى في تطبيق قواعد النحو العربي في اللغة السريانية للمرة الاولى. وحتى هذا التاريخ كانت القواعد النحوية السريانية مبنية وفق نظام النحو الاغريقي، لكن الكاتب (إيليا الاول) لم يتمكن من متابعة هذه المحاولة حتى النهاية، ولهذا يمكن أن يطلق على عمله صفة المناقشة بخصوص الاساليب النحوية في اللغة السريانية[٢٢٣]. وأصبحت مقالة إيليا الطيرهاني مادة لدراسة متخصّصة قامت بها الباحثة الروسية ر.غ. ريلوفا، التي قدمت ترجمة روسيّة لها، وبحثاً مفصلاً يرسم الاتجاهات والآراء اللغوية (الفيلولوجية) لدى السريان في ذلك العهد[٢٢٤].

أما إيليا برشينايا النصيبيني فقد كتب تقويماً رائعاً (سيجري الحديث عنه لاحقاً)، حيث ولد في نصيبين عام ١٩٧٥م وتوفي بعد سنة ١٠٤٩م. وتنتمي مولّفاته في المقدار نفسه الى الادب المسيحي - الغربي والى الادب السرياني. وقد وضع إيليا برشينايا معجماً سريانياً - عربياً وقواعد للنحو السرياني، كانت مبنية بصورة مبسطة، سهلة الفهم على المبتدئين، الذين يعدون قواعد يعقوب الرهاوي صعبة[٢٢٥]. ويتضح من المخطوطات الباقية عن قواعد إيليا، أنه درس مفصلاً نظام الحركات ورتّب بدقّة كبيرة مواضع النقط وعلامات الترقيم في نصه. وحسب معلوماته، فقد كان لدى السريان الشرقيين سبعة أحرف صوتية[٢٢٦]، في حين أن السريان الغربيين كانوا يستخدمون أحرف صوتية اقتبست من العلامات والاشارات اليونانية فقط.

ويعود ليوسف برْملكون، الذي سُمي إيشوعياب فيما بعد الفضل في تطوير المحاولات التي قام بها إيليا النصيبيني حول الافعال في القواعد السريانية. حيث يُصنف يوسف جميع الافعال في ثلاثة أصناف (زمر - طبقات): الافعال ذات الجذر الثنائي، الافعال ذات الجذر الثلاثي والافعال

التي تبدأ بحرف «الالف»[٢٢٧]. وقد بلغ تطور القواعد السريانية قمة ازدهاره في القرن الثالث عشر للميلاد. وكانت لمؤلفات النحوي النسطوري يوحنا بْرزعبي أهمية كبيرة في هذا المجال، حيث مزج بين دراسة الفلسفة وبين التحليل العميق للاشتقاقات والتراكيب المطبقة في اللغة السريانية.

لقد اشتغل يوحنا بْرزعبي مدرساً في دير بيت كوكي في منطقة حدياب، وكان في عداد طلابه يعقوب برشاقو (اسمه ساويرا أيضاً). ومن الاشياء الجديرة بالذكر فعلاً، أن بْرزعبي لم يسر على خطا إيليا الطيرهاني، الذي حاول وضع قواعد نحوية للغة السريانية وفقاً للاساليب النحوية السائدة في اللغة العربية، وانما رجع الى التقليد، الذي يربط اللغة السريانية مع علوم النحو اليونانية[٢٢٨]، اذ كان النحاة اليونانيون يقسمون الكلام الى ثمانية أجزاء أما بْرزعبي فقد قسم الكلام في اللغة السريانية الى سبعة أجزاء أو عناصر: الاسم، الفعل، الضمير، الصفة، الظرف، حرف الجر، العطف. ولهذا المؤلِّف أيضاً بحث في التنقيط. وكان النحويون السريان يعودون لمناقشة هذه المسألة بصورة دائمة[٢٢٩].

أما الراهب يعقوب برْشاقو (توفي سنة ١٢٤١م) فقد كان راهباً في دير المونوفيزين الشهير بدير مار متّى، حيث تلقى علومه العالية ليس على النساطرة وحسب، وانّما على المسلمين، إذْ كان طالباً في مدرسة كمال الدين موسى بن ـ يونس، فبلغ منصباً علمياً رفيعاً في المنطق وفي الفلسفة. وخرج لنا من تحت ريشته المتبحرة كتاب «المحاورات»، الذي يتضمن أقساماً، تطابق الفروع العلمية ـ المعرفية المختلفة في ذلك الزمن، بما فيها فرع النحو والصرف و«كانت الكلمة حول النحو ـ أول كلمة افتتح بها كتاب المحاورات، الذي وضعه الراهب شاقو، الذي كان يُسمى مار ساويرا أيضاً». وقد نشر ميركس هذا الكتاب للمرة الاولى حيث ضمنه نصاً لجداول القراءات المختلفة وملاحظات وتعقيبات كثيرة جداً[٢٣٠]. أمّا الاقسام التي تلي ذلك القسم (المخصص للنحو) فقد كرست للخطابة والشعر، مُضافاً اليها كشاف بالكلمات النادرة وبالكلمات المشتركة في المعنى والالفاظ المتطابقة.

ويعد غريغوريوس أبو الفرج الملطي ابن العبري (١٢٢٦ - ١٢٨٦م)

احدى الشخصيات الثقافية السريانية الكبيرة، الذي كان مفريانا للمشرق، وزعيما للسريان الارثوذكس. وفي الحقيقة لم يوجد أي فرع من فروع العلوم (في القرون الوسطى) لم يغص به ابن العبري أو لم يقدم فيه مساهمة، سواء في المعارف اللاهوتية، والفلسفية أو في العلوم الطبية وفي غيرها من حقول المعرفة الانسانية[٢٣١]. لقد وضع ابن العبري مئات الكتب في كل فروع المعارف البشرية: في اللاهوت والفلسفة والقانون والادب والنحو والتاريخ والفلك والطب. وأهم مصنفاته النحوية «كتاب الاضواء»، وهو من خيرة الكتب في النحو السرياني، فيه يشرح المؤلف خصائص اللهجتين الغربية والشرقية والفوارق المميزة بين صيغ الاسماء والافعال. ويتميز هذا الكتاب بميزتين أساسيتين، أولاهما، تبحره الواسع في النحو والتراكيب اللغوية و«تعليم العقلانية»، وثانيتهما، على النقيض من ذلك، حيث تتجلّى في تقديم «النظريات والفرضيات اللغوية المقترحة» (غير المجربة) دون مناقشة أو نقد أو تحليل. وهذه احدى السمات العامة المميزة لذلك العصر. الا أن خاصية هذا المؤلف الكبير تتمثل في موقفه الموضوعي والحيادي تجاه النساطرة، حيث أخذ باستنتاجاتهم وقدّر بشكل ايجابي طرائقهم وأساليبهم[٢٣٢]. ويؤكّد ذلك، أن ابن العبري وافق على آراء ديونيسيوس التراقي الفلسفية الى جانب تعاليم يعقوب الرّهاوي. لكنه لم يرض ببعض المقارنات والموازنات (ما بين اللغتين السريانية والعربية)، التي قام بها إيليّا الطيرهاني، بل تعمّق في معرفة نظام النحو الغربي، مؤكداً في الوقت ذاته على خصوصية تركيب الجملة في اللغة السريانية. ويذكر أنّ ابن العبري تأثّر جداً بنحو الزمخشري، المصنف سنة ١٢٢٠م، وهو مؤلف يجلّه العرب كثيراً، فكان النموذج، الذي سارَ على شاكلته ابن العبري في «كتاب الاضواء»[٢٣٣]. وقد نشر هذا الكتاب القيّم من قبل آكل موبرغ (في لايبزغ) مع شرح لقراءات مختلفة وللالفاظ السريانية الصعبة والنادرة[٢٣٤]. ونشر آكل موبرغ نفسه الترجمة الالمانية لكتاب «النحو الكبير» لابن العبري، كما زوّده بمقدمة، تصف المخطوطات المُستفاد منها وكلمة ختامية قيّمة جداً، أسماها الناشر (آ. موبرغ) «المصطلحات وشرح الالفاظ»[٢٣٥]. اذ أن المقارنة بين المصطلحات السريانية واليونانية أو العربية، التي قدّمها الناشر المذكور ترتدي

أهمية كبيرة، من حيث أنها تشير الى قرابتها اللغوية، والى العلاقات الاولى، التي كانت فيما بينها. فكان بالامكان شرح هذا المصطلح أو ذاك من المعجم اللغوي السرياني، تطبيقاً لذلك التأصيل، الذي قام به موبيرغ، وفي الواقع فان كتاب «النحو الكبير» ذو صلة وثقى بأقسام وفروع علمية مختلفة، بما فيها الفلسفة، واللاهوت، مع التركيز على خصائص النحوين الاغريقي والغربي، ومشكلات ترجمتها أو نقل مصطلحاتها الى السريانية. ويمكن القول: إنّ مصنفات ابن العبري النحوية كانت خاتمة المطاف بالنسبة للدراسات اللغوية السريانية إذْ أنها تدمج وتوحد الضوابط (النحوية ـ اللغوية)، التي اقترحها العلماء الذين سبقوه من كلتا الطائفتين، كما تدمج اللهجتين الغربية والشرقية.

وقد أثرت المدرسة النحوية العربية تأثيراً عميقاً جداً على المصنفات والاتجاهات اللغوية السريانية، سواء من حيث أنّ بناء اللغة العربية كان قريباً من السريانية، من جهة كما أن «المفصّل في النحو» و«أساس البلاغة» و«نوابغ الكلم»، التي صنفها أبو القاسم الزمخشري (توفي سنة ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) اعتبرت ذروة التأليف والابداع في مجال اللغة(٢٣٦) من جهة أخرى.

وبشكل عام، فان التطور الحاصل في نطاق النحو السرياني كان متعلقاً بمدى استعياب السريان للتراث اليوناني القديم، هذا التراث الذي وصل اليهم بعد التنصير، وتحديداً بعد ترجمة الكتاب المقدس (بعهديه القديم والجديد) عن اليونانية. وتتجلّى أهمية الدور الخاص للسريان في تاريخ ثقافة الشرق في أنهم، عندما اعتنقوا المسيحية، وتعرفوا الى هذه الديانة التوحيدية (العالمية)، حصلوا على معارف لا تُقدّر بثمن، كما اطلعوا من خلال ذلك ـ على مجموعة من المفاهيم الجديدة، التي تدعو الى الغوص في المشاعر الوجدانية وعالم العواطف والمخاوف الدقيقة. وكانت مأثرتهم تكمن، في عدم توقفهم عند هذا الحد، إذ أنّ تعمقهم في الشرح والتفسير (للكتاب المقدس بالدرجة الاولى ـ المترجم) نبههم الى أشياء وظواهر كثيرة، وخلق لديهم حاجات ومتطلبات داخلية (فكرية ـ روحية)، لا يمكن تلبيتها الا عبر وعي تلك الظواهر، والغوص أعمق فأعمق في ميادين المعرفة والاطلاع. وقد وجد السريان لدى الكتاب الاغريق الاسس الفلسفية لشرح أسفار العهدين شرحاً فلسفياً رمزياً

ومنطقيا، وكان أهم شيء لديهم في هذا المجال هو استيعاب فلسفة أرسطو وفهمها.

وفي الواقع، فقد ركز السريان دراستهم على مصنفات المعلم الاكبر (أرسطو - ارسطاطاليس) فتأثروا تأثراً عميقاً بتآليفه في المنطق والطبيعيات والآلهيات والاخلاق، وأهمها «الاورغانون» و«المقولات» و«الاخلاق» و«الخطابة» وغيرها من المؤلفات. حيث أُعجبوا بدقة هذه المؤلفات وباعتمادها الشديد على المنطق وعلى الاتساق والنظام الصارم في فهم الكون والطبيعة وشتى الظواهر. واستفاد السريان في دراساتهم وأبحاثهم اللغوية من الفصول المُكَّرسة للمسائل النحوية في كتاب «فن الشعر» لارسطو. فأصبحت تلك الفصول ضرورية للغة السريانية حيث أنها تشكل الاساس الفلسفي لفهم بنية الجملة السريانية، التي تختلف بطبيعتها اختلافاً حاداً عن الجملة اليونانية أو التركيب الكلامي لديهم. فالمفاهيم العامة، المتضمنة في هذه التصانيف (الارسطاليسية)، لعبت دوراً لا يُستهان به في تأصيل اللغة السريانية وتحليلها. وقد ترجم الى السريانية الكتاب الرائع لديونيسيوس التراقي، الذي يؤكد بشكل خاص على الفرق ما بين اللغتين اليونانية والسريانية، الامر الذي لا يسمح بتطبيق النحو اليوناني في حجمه الكامل على بناء الجملة اللغوية السامية[٢٣٧]. والفلسفة التي استند اليها «فن الشعر» (لارسطو) فتحت الافق واسعاً لبناء منظومة «لقواعد اللغة». واذا كان لابد من التذكير بمؤلفات المفكرين الاغريق، وبالاهمية الخاصة لكتاب ديونيسيوس التراقي، كتاب «تكني» وكتاب أرسطو (فن الشعر) في تاريخ علوم اللغة السريانية، فاننا في الوقت ذاته يجب ألّا ننسى التأثير المتبادل ما بين اللغتين العربية والسريانية.

٢ ـ الفلسفة اليونانية عند السريان

في عهد السلوقيين انتشرت اللغة اليونانية في آسيا الصغرى وبلغت نجاحات كبرى وأصبحت أنطاكية موقعاً للتلاقي والاتصالات ما بين الثقافتين اليونانية والسريانية، التي أدّت الى نتائج رائعة في جميع المجالات. وفي الحقيقة فقد نشأت اللغة السريانية الفصحى في بلاد ما بين النهرين، وارتبط وجودها تاريخياً بتنصير سورية. وقد أطلق هذه التسمية (أي سورية) مجموعة من الجغرافيين القدماء نذكر منهم: أريان، وكسينوفونت، وأخيراً ستيفان البيزنطي، وذلك على الشريط الساحلي، الذي كانت أنطاكية مركزاً له، كما أطلقوا هذه التسمية على بلاد ما بين النهرين أيضاً.

وقد كانت اللغة السريانية بلا شك لغة الاستعمال الشفهي العادي وكذلك لغة الكتابة والتوثيق لمدن سورية وأريافها، لكن المعلومات المتوافرة حول المدارس وحول مراكز التعليم وانتقال المعارف تخصُّ بالدرجة الاولى مدن ما بين النهرين. وفي مرحلة تاريخية مبكّرة جداً تمت ترجمات العهد القديم الى اللغة السريانية. ولم يقم بهذه الترجمات شخص واحد، بل أشخاص كُثُر، عملوا في ظروف وأزمنة مختلفة. وبعد انتشار المسيحية في بلاد ما بين النهرين ترجمت الكتب (الاسفار) المكوِّنة للعهد الجديد، والكتب اللاهوتية والمواعظ الدينية. وقد تركز الانتباه بصورة خاصة على التفسير، والشروح، والتعليقات، التي قدّمت هذه التوضيحات أو تلك لنصوص الكتاب المقدّس. وكان التفسير يأخذ بعين الاعتبار تقليدين (أُسلوبين، منهجين)، أولهما يقوم على التفسير التاريخي الواقعي، وثانيهما يقوم على التفسير اللفظي المجازي والرمزي لمضمون النص.

وقد تطلبت الترجمة والشرح معرفة كبيرة بخصائص ومزايا كلا اللغتين.

وبفضل الترجمات الجارية من اللغة اليونانية تغيرت بنية اللغة السريانية بصورة واضحة، حيث اغتنى معجمها اللغوي وأثري بكلمات ومصطلحات كثيرة[٢٣٨]. إذْ امتلك السريان عددا كبيرا من الكلمات اليونانية التي استطاعوا استخدامها بدقة ونجاح واضحين في الاستعمال اليومي (لفظا وكتابة). وأصبحت هذه المصطلحات والمفاهيم شائعة ليس في المؤلفات المترجمة، وانما في المصنفات السريانية الاصلية. وتعطي كشافات (فهارس) الكلمات والالفاظ اليونانية المقتبسة (المستعارة) بعض التصور عن هذا الامر[٢٣٩].

ويجب الاشارة الى تأثير التركيب اللغوي اليوناني على الصيغ السريانية المماثلة. الامر الذي اقتضته ضرورة تقريب الجملة (الكلام) اليونانية ما أمكن الى الاصل، بحيث تتناغم مع مدلولاتها في اللغات الثلاث: اليونانية والسريانية والعربية. وعلى سبيل المثال فقد أدّت ترجمة الكتب الخاصة بصلوات القداس «الليتورجيات»، وكتب التراتيل، ومختلف أجناس الشعر الى تطوير كبير في الكلام الحُر، الذي أثري بمجموعة كبرى من الجمل والعبارات والكلمات المنحوتة، فأصبحت أكثر دقة ووضوحاً في التعبير باللغة السريانية من ذي قبل.

أما بالنسبة للارستقراطية (الشريحة الاجتماعية العليا) في سورية ما قبل المسيحية فقد كانت تتكلم اليونانية، وبخاصة في مجال العلم، والآداب الرفيعة. وعندما اعتنقت فئات واسعة من السكان الديانة المسيحية برزت مسألة هامة، تتمحور حول كيفية جعل الكتب الدينية الجديدة (المسيحية) أكثر انتشاراً وأكثر قرباً من عامة الناس، وكان لابدّ تبعاً لهذا التوجه من ترجمتها من اليونانية الى السريانية[٢٤٠].

صحيح أنّ السريان بدؤوا ترجمة المؤلفات اليونانية المسيحية (الدينية). لكنهم سرعان ما انتقلوا الى ترجمة الادبيات الدنيوية، حتى أنه برز لديهم اهتمام مبكر تجاه الفلسفة اليونانية من جهة، وتجاه الطبّ من جهة أخرى. حيث باشروا فوراً بترجمة مؤلفات بلوطارخ ولوقيانوس، والمحاورات المنسوبة (المنحولة) الى سقراط[٢٤١]. ومن الطريف أن محاورة طيمثاوس «حول النبيل» لم نقرأها الاّ باللغة السريانية. ويجدر بالذكر، أنّ طيمثاوس كان معاصراً (ومنافساً

الى حدٍ ما) لليباني (القرن الرابع للميلاد)، الذي تراسل معه مدة من الزمن، حيث عاش طيمثاوس في القسطنطينية، التي اشتهر فيها ليس كفيلسوف وحسب وانّما كرجل سياسة أيضاً.

وكان المقر الرئيس لليباني يقع في أنطاكّية، ويوجد في اللغة السريانية النص الاصلي لحديث طيمثاوس. (ثاميستوس) «عن الصداقة»، الذي بقي أصلهُ اليوناني في صيغة مختزلة[٢٤٢].

ومن أوائل الشخصيات السريانية في حقل الثقافة والادب، التي وصل الينا ذيعها نذكر ططيانس السرياني. فقد اشتهر من خلال كتابه الذي سماه (الدياطسرون) وهو عبارة عن قصص انجيلية ممزوجة تؤلّف انجيلاً واحداً بدلاً من الاناجيل الاربعة. ألّفه ططيانس ما بين عامي ١٧٥ و ١٨٠ للميلاد باللغة السريانية على الارجح[٢٤٣][*-٥].

وتسمح الترجمة العربية لهذا الانجيل وبعض المقتطفات المنقولة منه الى لغات أخرى بأخذ فكرة معقولة عن مضمونه، الذي لاقى تحفظاً شديداً من قبل رجال الدين المسيحيين منذ القرون الاولى[٢٤٤][*-٦].

وقد عثر على النص اليوناني لهذا المؤلف في النصف الاول من القرن الثالث للميلاد على شكل مقتطفات مجزأة في (دير يوروبوس) تحت عنوان الايقاع والتناسق (الهرموني)[٢٤٥][*-٧].

وقع «الدياطسرون» في الشرق وفي الغرب أجمل موقع، لسهولته وجودة انشائه وسهولة استخدامه، وقد أطلق عليه اسم «الاناجيل المُختلَطة» فكانت

(* - ٥) لكن الاب البير ابونا يرى في كتابه «ادب اللغة الآرامية». ان ططيانس وضع انجيله المسمّى «الدياطسرون» بين سنة ١٥٠ و١٧٠ باللغة اليونانية.
- انظر: ادب اللغة الآرامية، بيروت، ١٩٧٠، ص ٤٧.

(* - ٦) وقد ذكر الاب البير ابونا، ان الاب مرمرجي الدومينكي نقل هذا الكتاب الى العربية. (المصدر السابق، الصفحة نفسها).

(* - ٧) يذكر كتاب «اللؤلؤ المنثور» انه وجدت منه نسخة في اواسط المئة التاسعة بخط عيسى بن علي المتطبب تلميذ حنين بن اسحق، وهي التي نسب نقلها الى العربية القس الراهب ابي الفرج عبدالله بن الطبيب في اواسط المئة الحادية عشرة.
- انظر: اللؤلؤ المنثور، ط ٥، دمشق ١٩٨٧، ص ٥٢١ - ٥٢٢.

تقرأ مقتطفات منه في الكنائس في أثناء اقامة الشعائر والواجبات الدينية. ومع أنه ألغي من الاستعمال الرسمي (في الكنائس) اعتبارا من بداية القرن الخامس للميلاد (بأمر من رابولا أسقف الرّها ـ المترجم)، إلاّ أن تأثيره بقي قويا حتى مرحلة تاريخية متأخرة.

وهكذا تم العثور على مجموعة قديمة جداً من التشريعات اللاتينية «للعهد الجديد» ربط الباحثون بين صياغتها والنهج الذي سعى اليه ططيانس[٢٤٦]. وقد وجدت النصوص الانجيلية (الاناجيل) الاربعة في اللغة السريانية، التي كانت تُتلى في الايام الصعبة، وفي أيام المجادلات والمناقشات العنيفة الحامية[٢٤٧]، وقد تكون هذه القراءات في تلك النصوص استمراراً لتقاليد «الدياطسرون». فمن الجدير بالذكر، أنّ الأسقف ثاودريطس القورسي (حتى أواسط القرن الخامس)، الذي أمر باستعمال «الدياطسرون» في أسقفيته، تحدّث عن اقامة صلوات القداس «الليتورجيات» من هذا الكتاب في مئتي كنيسة من أصل ثمانمائة كنيسة تتبع أسقفيته[٢٤٨].

وتؤكد هذه المعطيات بشكل جَلّي، للغاية ذلك الدور الريادي، الذي لعبه السريان في التاريخ المبكر لظهور المسيحية، وفي تثبيت أسس هذه العقيدة وتوطيد أركانها.

ومن الجدير بالذكر، أن المسيحيين ـ السريان اهتموا بدائرة الافكار، التي رسمت خطوطها الفلسفة. فهم، مثل المسيحيين ـ الاغريق، عملوا دأبهم لاستيعاب الفلسفة ومن ثم وضعها في خدمة عقيدتهم[٢٤٩]. ويتفرّد في هذا المجال الشخصية العلمية الرفيعة، الفيلسوف والشاعر السرياني الاشهر برديصان.

٣ ـ برديصان ـ العالم، الفيلسوف والشاعر

في فجـر الثقـافـة السريانية ظهـر كوكب مُشعٌّ وضـاء، كان «آخـر الغنوصيين»، مزج التصورات والآراء الفلسفية لبلاد ما بين النهرين (القديمة) والنصرانية والعقائد الغنوصية (العرفانية)، القادمة من الاسكندرية.

ولد برديصان في الرّها سنة ١٥٤م ضمن أسرة علم وأدب. ونشأ في قصر ملكها (معنو) حيث كان أليف طفولة أبجر الثامن أمير الرّها وملكها المستقبلي، وحليف صباه وشبابه وعضيده في المشورة والرأي. أما اسمه فهو مستمد من اسم النهر (ديصان)، الذي كان يمر بالرّها[٢٥٠]. وتذكر المصادر المتوفرة عنه، أنّ برديصان هو الذي استطاع أن يقنع أبجر وحاشيته باعتناق النصرانية، إذْ سبق لبرديصان (مستشار هذا الملك) أن دانَ بالنصرانية واهتدى اليها في مطلع شبابه[٢٥١].

لقد استطاع برديصان أنْ يلبي ميوله العلمية والفلسفية بفضل معرفته العميقة للغتين، السريانية واليونانية على قدم المساواة، حيث كان متبحراً في العلم السرياني والثقافة الاغريقية.

أصبـح برديصـان مسيحياً وداعية الى المسيحية، وقـد استهواه مذهب فالانتين (فالنتينس)، أمّا معارفه الفلكية فقد استمدّها من قدماء المنجمين ومن العقـائـد التنجيمية المختلفة. وقامت دعوته المسيحية على مجموعة من الآراء والمعتقدات، الخاصة بالقضاء، والقدر تكونت تحت تأثير أفكار الغنوصيين، والافكار التي تقول، إن النفس لا تولد ولا تموت كما كان قريباً من اطروحات مرقيون ومـاني[٢٥٢]، وكـان ثنوي العقيدة بعامة. واستناداً الى ذلك فقد أنكر

برديصان قيامة الاجساد، وأكد أنّ يسوع لم يكن له جسد حقيقي بل اتّحد مع شبح[٢٥٣].

وينسبُ الفيلسوف بورفيري (بورفيريوس) الى برديصان كتاباً عن الهند، زاعمًا أنه حصل على مواده من قصص وأخبار أعضاء البعثة الهندية الموفدة الى الامبراطور هليوغابالا (٢١٨ ـ ٢٢٢م)[٢٥٤]. وفي سنة ٢١٦م عندما استولى كراكلاّ على الرّها، هرب برديصان الى أرمينيا، حيث وضع هناك كما يعتقد كتابه عن ملوك الآراميين (باللغة السريانية)، الذي ترجم الى اليونانية فيما بعد، حسبما ذكر موسى الخوريني. ويذكر هذا المؤرخ، أن برديصان كان من أتباع طائفة فالانتين (فالنتينس)، لكنه سرعان ما شقّ لنفسه مذهباً مستقلاً. ويعتقد موسى الخوريني «أبو التاريخ الارمني، كما يلقب أو هيردوت الارمن» أنّ برديصان كان على حق، وكان غيوراً على النصرانية، وتدلّ على ذلك مواعظه ومقالاته الكثيرة، الموجهة ضد معتقدات مرقيون وآرائه الفاسدة[٢٥٥]. ويعتقد أن برديصان مات وكان له من العمر ٦٨ سنة، وذلك في سنة ٢٢٢م[٢٥٦].

وضع برديصان كتباً شتى لم يبق منها غير كتاب «شرائع البلدان»، الذي أملاه برديصان على تلميذه فيليبس (كما تلقى أفلاطون كلمات معلمه سقراط الاخيرة). أو أنّه يمثل صيغة سريانية فلسفية «للمحاورة عن النفس»[٢٥٧] وعن القضاء والقدر منسوبة الى برديصان أيضاً. والغريب أنّ هذا الكتاب الذي يدور البحث عنه أساساً عن النفس والقضاء والقدر عُرف عند السريان باسم «كتاب شرائع البلدان»، وذلك نقلاً عن عنوان الفصل المَعقود، في هذا الكتاب في ايراد شرائع البلدان المختلفة حجة على حرية الانسان المطلقة (وهو على صورة حوار بين برديصان وتلميذه المدعو عويذا ـ المترجم). وقد ترجم نصه السرياني الى اليونانية واستخدم في كتاب «Praeparatio» ليوسيفوس القيصري[٢٥٨] وفي كتاب «Recognitiones» لكليمنت ـ المزيف[٢٥٩]. وقد أثّرت الآراء الفلسفية لبرديصان، وكذلك نظرياته وتعاليمه التنجيمية والفلكية سواء على معاصريه أو على علماء القرون التالية. وظهر هذا التأثير العميق في الادبين السرياني واليوناني في آن معاً. ومع أنّ كثيراً من الآراء والاستنتاجات، التي كان يرددها برديصان مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعقائد الغنوصية وبالتقاليد التنجيمية

«البابلية» المحلّية، إلّا أنّ الاهتمام العظيم بآرائه «الهرطقية» (الفاسدة كما أسماها البعض) يؤكده تأثيرها القوي، الذي لا يضاهى سواء فيما كتبه الادباء واللاهوتيون المسيحيون من جهة، أو فيما كتبه الشعراء والادباء الوثنيون (في عصره) من جهة ثانية. ويشكل «كتاب شرائع البلدان» نموذجاً معتمداً على الحركة الادبية والتأليفية، التي توحد في داخلها العقيدة النصرانية، والعرفانية الهلنستية والفلك البابلي (الكلداني)، وتجسّد علوم مرحلة ما قبل البيزنطية وآدابها. فالواقع أنّ الشكل التأليفي، الذي يأخذ صيغة الحوارات أو المحاورات، ليس إلّا محاكاة لذلك التقليد الفلسفي الاغريقي القديم، والذي يقف الفيلسوف سقراط في مركزه. ونحن نعتقد، أن الفكرة المركزية التي تدور حولها فلسفة برديصان تتجسد في تأكيده الواضح على الارادة، أي على حرية الانسان في صنع الخير والشر، دون أن يخضع لأيّة سلطة للقوانين الطبيعية ولا لسلطة القضاء والقدر. ولا تستطيع هذه القوى أن تجبر الانسان على القيام بأي فعل ذي طابع قسري[٢٦٠]. فالانسان حُر الارادة، وحريته هذه هي التي تسمح له بفعل الخير والشر. وفي الحقيقة فان برديصان كان بعيداً تماماً عن «الجبرية الكوكبية» (أي خضوع الانسان المطلق لحركة الكواكب والنجوم ـ المترجم)، ولم تكن آراؤه عن الكواكب وحركة الافلاك سوى خلاصات استمدّها من المعتقدات العامة لمنظومة التنجيم البابلي المعقدة.

وتؤكد الشهادة غير القابلة للتفنيد الواردة في سيرة حياة اثيركيوس[٢٦١]. موقفه المُناقض لهرطقة مرقيون وتحتل مكانة بارزة بين النقوش الاثرية المسيحية في مناطق آسيا الصغرى شاهدة (قبرية) ارتفاعها متر واحد وتتألف من اثنين وعشرين سطراً، مكرّسة لاسقف منبج (هيرابوليس) وقد نقشت هذه الشاهدة قبل عام ٢١٦م، الذي أُرخّت فيه شاهدة قبر الاسكندر، ابن انطوني (انطونيوس) بشكل سداسية شعرية من وضع اثيركيوس. ويخبرنا الاخير أنباء ومعلومات شديدة الاهمية تتعلق بحياة الاسقف المنبجي (هيرابوليس) وأنشطته المختلفة، حيث يتحدث السطران العاشر والحادي عشر عن زيارته لسوريا، وكيف أنه حين عبر نهر الفرات، حلّ في مدينة نصيبين[٢٦٢]. وبناء على ما كتبه اثيركيوس فقد قام الاسقف المنبجي برحلته، لكي يدخل العالم في العقيدة

الصحيحة المهددة بهرطقة مرقيون وأتباعه. وعندما أصبح الاسقف المنبجي يبشّر ويعظ في بلاد ما بين النهرين، توافد اليه المسيحيون بزعامة برديصان، الذي كان «رجل علم وثروة»[٢٦٣]. وقد وَجه الاسقف هيرابوليس فصاحته وبلاغته وفلسفته الرهاوية ضد هرطقة مرقيون بالذات. وتتحدث الرواية، كيف أن برديصان يقنع مواطنيه (الذين وفدوا برئاسته) بعدم اكراه القدّيس المذكور لاستلام هداياهم العينية والمادية، التي كان الاسقف يرفضها، والتبرك به من خلال «مخاطبته باللقب الذي يليق بمقامه الرسولي المماثل لمقام الحواريين»[٢٦٤]. أما يوسيفوس القيصري فيؤكد أن برديصان كان موهوباً كتب مجموعة من المقالات والمباحث باللغة السريانية «ضد مذهب مرقيون وضد العقائد الفاسدة الاخرى». وتُعزى اليه كثير من المصنفات، التي ترجمها تلاميذه وأنصاره الى اللغة اليونانية. ويذكر أن برديصان كان في بداية أمره من أتباع مذهب فالنتينس، الذي استهواه لصبغته الشرقية، ولكنه تراجع عن هذا المذهب بعد ذلك، بفضحه الآراء الفاسدة التي كان يحملها زعيم هذا المذهب (فالنتينس) ورسم معالم مذهبه الخاص بدلاً عن ذلك، الذي قال عنه يوسيفوس القيصري «أنه لم يكن نظيفاً تماماً من رداءات هرطقته القديمة»[٢٦٥]. ويتطابق هذا الرأي - كما نرى - مع ما قاله عنه موسى الخوريني أيضاً.

لقد صبَّ برديصان زبدة آرائه واعتقاداته الفلسفية في «كتاب شرائع البلدان». الذي صاغه على شكل محاورات تتضمن ما كان رائجاً من تصورات حول النجوم، والكواكب، وخلق الكون لدى سكان ما بين النهرين. حيث امتزجت فيها المعتقدات البابلية القديمة، والمذاهب الغنوصية، والآراء المستمدة من هيمنة بعض النظريات التنجيمية، وبعض التصورات والاستنتاجات الفلكية وما وراء الطبيعة لدى الفلاسفة القدماء. ونجد أن برديصان يستخدم بعض الاصطلاحات الطبيعية والفلسفية، مثل: الطبيعة (natura)، والقضاء، والقدر، والحرية، والارادة. . . . . الخ، ولكنهُ يضمِّن مفهوم الطبيعة بالذات جملة من التصورات الفلسفية، التي تؤكد - عموماً - أنَّ الطبيعة خاضعة لنواميس لا تتغير، أمّا مفهوم «السلطة» أو «الارادة الذاتية» فهو يعني لديه الارادة الانسانية الحُرّة، المستقلة[٢٦٦]. فحرية الانسان واستقلالية

ارادته مرهونتان بتصرفات الآخرين وبأفعالهم، وأيضاً بأصحاب الارادة.

ففي المحاورة المعقودة بين برديصان وتلميذه المدعو عويذا، يصب الفيلسوف آراءه الفلكية - التنجيمية قائلاً: «إنّنا نستطيع أن نريك، كيف أن المصائر والاقدار لا تفعل ذات الفعل لدى الناس جميعاً، واننا نملك حرية شخصية، من شأنها أن تمنحنا امكانية «عدم الخضوع والاستكانة» لتأثير الطبيعة المباشر، وكيلا نكون تحت تأثير «السلطة الموجهة» (القضاء والقدر)[٢٦٧]. أما عويذا فيردُّ قائلاً، أنه لو تمت البرهنة على ذلك، فانه سيقتنع بصحة رأي الحكيم. عندئذ ينصحه برديصان: «اقرأ كتاب كهنة بابل، الذي كُتب فيه، أنّ اتحاد النجوم واقترابها من بعضها يؤثر على أبراج الناس، واقرأ كتاب المصريين، الذي يتحدث عن المصادفات والحظوظ، التي تبرز للناس». فأجاب عويذا معلمه: لقد قرأت كتباً بالفلك وبالتنجيم، ولكنني لا أعرف، أيها كانت بابلية، وأيها كانت مصرية». فيوضح له برديصان: «انها علوم كلا البلدين»[٢٦٨].

وهكذا، فقد بنى برديصان علومه الطبيعية والفلكية على المعتقدات وعلى العلوم الفلكية، التي تم بلوغها في بلاد ما بين النهرين (في بابل) وفي مصر (في الاسكندرية). وكان الفرق بين هاتين المدرستين ضئيلاً، حتى أنه يمكن القول، أنّه حصل تأثير علمي متبادل بينهما في القرن الثالث للميلاد الى درجة الامتزاج الكامل (تقريباً)، فتوحدتا في نظرية عامة، كانت تتألف من منظومة علمية فلكية ضمن إطار شكلي (قشري - خارجي) في صورة معتقدات تنجيمية معينة تراكمت بعض مقولاتها بناء على مراقبات طويلة (امتدت) الى قرون كثيرة كان يقوم بها «كهنة» بابل و«سحرتها» و«حكماؤها» لحركة النجوم والافلاك. وبناء على تلك الملاحظات الطويلة، استطاع منجمو بابل أن يضعوا لوحة فلكية تقويمية دقيقة (الى حد كبير) عن التغيّرات الفلكية، الطبيعية المتوقعة على مدار السنة بأكملها. وقد دوّنوا (بشكل خطي) جميع التغييرات، التي تحصل في حركة النجوم والكواكب، ورسموا بنجاح عظيم أماكنها (منازلها) ودرجاتها ومداراتها وزواياها وسمتها أيضاً. وعلى هذا، فانّ العلوم الفلكية، التي كان برديصان وأتباعه ينهلون منها، بلغت شأناً كبيراً ومستويات رفيعة في تلك

الازمنة.

ولكي يؤكد برديصان صحة رأيه في حرية الارادة الانسانية، يشير بوضوح، الى أن حركة النجوم وقوانينها ومنازلها ودرجاتها لا يكون لحركتها اليومية التأثير نفسه على الناس جميعاً. وللبرهنة على هذا الرأي، فانه يعتمد على مقولة التنوع والتغاير في القوانين، التي أقرتها شعوب مختلفة، ثم يعرض لهذه القوانين والشرائع (مبتدئاً من أقاصي الشرق الكوني). ويتضمن هذا المؤلف الغني، معلومات عن القوانين والعادات، السائدة في بلدان مختلفة، والتي تشكل في الواقع الجزء الثاني، الممتع والمفيد، من المحاورة، التي تجسّد فعلاً سعة علم واطلاع وتنوع اهتمامات ومعارف هذا العالم السرياني الكبير. والاغلبية المطلقة من أخباره ومعلوماته صحيحة ودقيقة، وتتضمن قيمة علمية كبيرة، سواء ما كان منها في المجالين الاثنوغرافي والقانوني (الحقوقي)، أو في مجال البرهان على المستوى الرفيع للمعارف والتصورات السريانية عن الشعوب الاخرى.

وفي عِداد القوانين، التي يأتي على ذكرها برديصان، القوانين الصينية والبراهمانية، وكذلك «القانون الآخر للهند»، أي الفروض والواجبات والعادات الاخرى، غير التي يسير عليها البراهمانيون[٢٦٩]. وبعد ذكره «لقوانين الفُرس» يتحدث عن «قوانين الانعام» (الشعوب غير المتمدنة) ويعني بها سكان هيلانة والساحل الجنوبي الشرقي لبحر الخزر[٢٧٠]، ثم يتبعها بالحديث عن تقاليد أهالي الرّها والعرب - بشكل مختصر -، ومن ثم يروي «قوانين الهاطري - الفرنجة»، أي قوانين الاغريق والشعوب «الشمالية»، بما فيها قوانين البريطانيين[٢٧١]. ثم يرسم صورة عن «القوانين الامازونية»، حيث ينقل بصورة مفصلة ما كان متداولاً (في زمنه) من قصص عن الامازونيات مقدّماً وصفاً حياً عن هذا النظام الخاص وعن أشكال الزيجات التي تُعقد في إطاره[٢٧٢].

وتجدر الاشارة الى التوافق الكبير بين تصورات برديصان عن الشعوب المعروفة والمشهورة في الكرة الارضية (في ذلك الحين) والمعطيات، الاغريقية - اللاتينية، التي كانت تعطي «وصفاً كاملاً للعالم»، مع أنّ معلومات برديصان تسبق المصنفات الاغريقية اللاتينية بمدة زمنية لا تقلّ عن مئة عام[٢٧٣]. وهنا فصلٌ يعقب مباشرة القوانين والشرائع المذكورة بعنوان «كتاب الحكماء

الكلدان»، الذي يبرهن مضمونه بصورة قاطعة على منشئه الهرمسي، ومع أنّ هذا الفصل كُتب مختصراً، إلاّ أنّه يقدّم وصفاً للكثير من المناطق والشعوب، مع ذكر حركات النجوم والكواكب وتبيان أهمية العقيدة الهرمسية، وأماكن انتشار عبادة كوكب الزهرة[٢٧٤]. أما الجزء الذي يلي ذلك «من المحاورة» فهو مُكرس للمسائل وللقضايا التنجيمية المتعلقة بمشكلة حرية الارادة وعدم تبعيتها للظواهر الطبيعية.

وقد اشتغل برديصان بالحسابات الفلكية، حيث عُثر على جدول فلكي يحمل اسمه يتضمن مراحل دوران الكواكب، ذكره جرجس، أسقف العرب[*-٨]. ومما كتبه هذا الأسقف: «لقد ذكر برديصان، انطلاقاً من معارفه القديمة، الشهيرة ومن تعمقه في معرفة الظواهر الفلكية في احدى مؤلفاته، الخاصة باتحاد أو «باقتراب الكواكب» بعضها من بعض، أن هناك دورتين لزحل تشكلان ستين عاماً، وخمس دورات للمشتري خلال ٦٠ عاماً، وأربعين دورة للمريخ (مارس) ـ خلال ٦٠ عاماً، وستين دورة للشمس ـ في ستين عاماً، واثنين وسبعين دورة للزهرة ـ خلال ٦٠ عاماً، و١٢٠ دورة لعطارد ـ في ستين عاماً، وسبعمائة وعشرين دورة للقمر في ستين عاماً، ويمثل هذا الجدول الفلكي احدى التقاربات أو الالتقاءات والتقاطعات من بين الاتحادات والتقاطعات الكثيرة، أو مرحلة من مراحل اتحادها وتلاقيها. ومن هنا يجب القول، أنّ مئة اتحاد أو تلاقٍ بينها تحتاج الى ستة آلاف عام. وبهذا الشكل، فان مئتي دورة لزحل تتم خلال ستة آلاف عام، وخمسمائة دورة للمشتري تعادل ستة آلاف عام، وأربعة آلاف دورة للمريخ تساوي ستة آلاف عام، وستة آلاف دورة للشمس تعادل ستة آلاف عام، وسبعة آلاف ومئتي دورة للزهرة تعادل ستة آلاف عام، واثني عشرة ألف دورة لعطارد تتم في ستة آلاف عام، في حين أنّ اثنين وسبعين ألف دورة من للقمر تحصل في ستة آلاف عام.

هذا هو المنهج الحسابي الذي اتبعه برديصان، في محاولة منه للبرهنة على

(* ـ ٨) من تصانيف برديصان الضائعة كتاب في الفلك ذكره جرجس اسقف العرب.
ـ انظر: Patrologie Syriaque 1,2P. 611

أنَ هذا الكون لن يدوم سوى ستة الاف عام»[٢٧٥].

وقد أورد جرجيس، أسقف العرب، اقتباسات أخرى من مؤلفات فلكية، يتردد فيها اسم برديصان مرات كثيرة وتنسب الى تصانيفه في هذا المجال. ولاشكَ، أنّ كثيراً من المعطيات والمعلومات في الحقل الفلكي، والتنجيم، وعلم الفلك، المتكررة في مؤلفات الكتاب السريان (من القرن الثالث وحتى القرن الثالث عشر للميلاد)، تعود الى أعمال برديصان وتصانيفه مع أن اسمه لا يُذكر دائمًا في تلك المواضع (حيث يجب أن يُذكر).

ومما تقدم، يتبين لنا، أن برديصان اشتغل بالحسابات الفلكية. ومن كتبه الشهيرة في هذا المجال كتابه حول «المتحرك والساكن»، الذي يتحدث عن حركة الكواكب ووضع النجوم. ويتضمن هذا المؤلف القيّم معلومات وأسساً لحساب الزمن، وتحديد الاوقات، لما كان يسمى بالاعياد «الطارئة» أو «المارة»[٢٧٦]. وعندما يأتي الحديث عن الدراسات والمباحث السريانية المُكرسة لهذه المسائل، سوف نحاول معرفة، كيف أنّ كثيراً من الآراء والاستنتاجات الفلكية (في علوم القرون الوسطى) مدينة لهذا العالم بالذات، ابن الرّها (برديصان).

ولابدّ من الاشارة خصوصاً الى سمة من سمات شخصية برديصان المُبدعة - ونعني بها موهبته الشعرية، التي أورثها لابنه هرمنيوس. حيث يذكر أنّ برديصان وضع مئة وخمسين نشيداً على طريقة مزامير داود النبي، ضمّنها آراءه اللاهوتية (الغنوصية) ولقّنها الشبيبة (الرّهاوية) بعد أن وقعها على الحان عذبة تخلب الافئدة. وقد بقي قسمٌ منها بفضل استخدام القدّيس أفرام السرياني لاشعارها، بعد أن أدخل فيها آراء العقيدة الارثوذكسية، وفي بعض الحالات حافظ (القدّيس أفرام) على المضمون أيضاً، ليستخدمه في مجادلاته ومناقشاته اللآحقة ضد برديصان.

ولاشك أن الشعر السرياني الحديث (القرن الثالث) مدين بكثير من أشكاله وصيغه لبرديصان، الذي وضع بعض الاوزان والايقاعات الجديدة في التوشيحات الشعرية السريانية، فانتشرت هذه النماذج كشكل شعري ذي فرادة وخصوصية. ويذكر القديس أفرام السرياني، أن الاناشيد والاغاني، التي

أبدعها برديصان ومدرسته، كانت ذات جاذبية عظيمة في صفوف الشباب، الامر الذي اضطر بعض آباء الكنيسة الى تلحين بعض النصوص الانجيلية والعقائد الارثوذكسية لتغنى من قبل الناشئة رداً على الانتشار الهائل لاغاني برديصان وأناشيده في الاوساط المذكورة.

وفي الواقع، فانه لم يبق شيء من أشعار برديصان لكنّها عرفت بواسطة الكتّاب المتأخرين ونذكر منهم بالدرجة الرئيسة القديس مار أفرام السرياني.

وفي أغلب الحالات تّمت الاشارة الى تلك الاشعار لهدف جدالي - سجالي، أي لكي يتم دحضها وتبيان تهافت مضامينها ومحتوياتها، وبالتالي هرطقة برديصان، وبطلان آرائه ومعتقداته ولكن في الوقت نفسه يمكن الاستفادة من تلك الاشعار المُقتبسة في أخذ تصور معقول عن النماذج والصيغ الشعرية، والاوزان التي بُنيت عليها أشعار برديصان، من جهة، وعن الرموز الغنوصية والآراء العقائدية، التي حفلت بها أشعاره من جهة أخرى. ولهذا نجد أن مؤلفات افرام السرياني العظيم بنيت على هذا الاساس بالذات، أي انطلاقاً من التركيز على جانبها الهرطقي (الارتدادي)، الذي وقف القديس أفرام ضده مجادلاً ومناقشاً وداحضاً، وبالتالي مصحّحاً ضمن الخطوط المقبولة في العقيدة المسيحية.

ولابد أيضاً من التعرّض الى مؤلف الاناشيد والتراتيل الغنوصية، المتضمنة في نص سيرة حياة القديس توما، وهي قصة منحولة، كتبت باللغة السريانية. وكانت هذه المشكلة محور مناقشات وتحليلات استمرت عشرات السنين.

ويتضمن هذا النص الاثري مجموعة من الاشعار الغنائية والقصائد الوجدانية، التي لا تعود الى عهد القديس توما، ويتضح ذلك من خلال مضامينها وأشكال صياغتها وايقاعاتها، المنبثقة عن بعض العقائد الغنوصية، التي لاحظها الباحثون المختصون. وقد حصلت الفرضية، القائلة بأنّ تلك الاشعار كتبت بريشة برديصان على التأييد الاكبر بين المؤرخين والدارسين المتخصصين. فالمصنفات العائدة لهذا المؤلّف (برديصان)، ذات الافكار الغنوصية - الفلسفية العميقة، معروفة جيداً للقرّاء أكثر من غيرها، ومن

الممكن أنها أضيفت الى النص المنحـول[٢٧٧]. اضافة الى ما ذكر، يوجد رأي مفاده، أنّ النص (المنحول) كله جاء من مدرسة برديصان، ومن أوساط أتباع مذهبه بالذات، ولهذا الرأي تأييد كبير بين الباحثين المختصين[٢٧٨].

لقد كان «آخر الغنوصيين» (برديصان) شخصية ذات جاذبية لا تُضاهى في عصره، جمع في شخصه عدداً من الجوانب غير القابلة للامتزاج عادة: فهو الوثني، الذي اعتنق المسيحية، وهو العلاّمة في اللغتين السريانية واليونانية، وهـو غنوصي، من جناح مدرسة الاسكندرية، وهو منجّم، استوعب العلوم البـابلية القـديمـة وآراء الكهنة الكلدان، وهو فلكي، له جداول علمية في حساب حركة الكواكب، وهو فيلسوف، أحاط بالنظريات والمذاهب، المستمدة من الكتب والمؤلفات الهرمسية، وكتب التأويل والتفسير الافلاطونية المُحدثة، وهـو شاعر موهوب ومبدع. لقد ترك مدرسة كاملة من بعده. ومن بين أهم أتباعه نذكر ولده هرمنيوس وتلميذه فيليبس كاتب المحاورة «حول القدر» ومخرج «كتاب شرائع البلدان».

٤ ـ أفرَهاط، الحكيم الفارسي

يدين السريان بكثير من شروحات الكتاب المقدّس الى مصنفات العالِم الفارسي، الذي كان يحمل اسم فرهاد، أو أفرهاط، (الذي اشتهر به بين السريان ـ المترجم)، والذي وضع اثنين وعشرين تفسيراً وتوضيحاً أو موعظة، أي بعدد أحرف الابجدية السريانية [*-٩]، أسماها tĥwyt' (demonstrationes) وتعني «البيّنات» أو «البراهين الجليّة»، وقد كُرست هذه المقالات (التفسيرات الوعظية) لمختلف مسائل العقيدة المسيحية واقامة الشعائر والممارسات الدينية، اذْ كانت تناقش قضايا الايمان، وفعل الخير، والصيام، والصلاة، والحلم، والتسامح، ومساعدة المحتاجين. واضافة الى مناقشة الموضوعات الاخلاقية فقد ركز المؤلف على المسائل العقائدية، الايمانية ـ في طبيعة المسيح، «ابن الله» (المقالة السابعة عشرة) وعن قيامة الموتى (المقالة الثامنة)، ومقالات حول رجال الدين المسيحي (الاكليروس الكنسي) ـ الرهبان (المقالة السادسة)، ورعاة الكنيسة من أساقفة وقساوسة وشمامسة (المقالة العاشرة) وكيف يجب أن تكون سيرتهم فاضلة، خيرة، مسالمة، (وهي من أبلغ العِظات ـ المترجم). ومقالات (عظات) في الاضطهاد والعواقب الاخيرة وفي الندم والتوّابين. . . . . الخ. وخصّص أفرَهاط عظةً مستقلة حول العهد القديم[٢٧٩]. وتتضمن شروحاً وتفسيرات للاحداث التوراتية المختلفة. أما آخر العظات فهي «حول حبة العنب»[٢٨٠].

(*ـ ٩) يذكر اغناطيوس افرام الاول برصوم في كتابه «اللؤلؤ المنثور» ان كتاب «البيّنات» حوى ثلاثاوعشرين مقالة. (ط ٥، دمشق، ص ١٩٥).

وقد حدد أفرهاط تاريخ وضعه لمقالات (عظات) كتابه هذا في النص ذاته. حيث يقول: «هذه اثنتان وعشرون «كلمة» كتبتها وفق (العدد) اثنين وعشرين حرفاً (الابجدية السريانية). العشرة الاولى (من الكلمات أو العِظات) كتبتها في عام ٦٤٨ من عهد الاسكندر، ابن فيليب المقدوني، كما أذكر ذلك في ختامها، أما الاثنتا عشرة الباقية (من هذه الكلمات أو العظات) فقد كتبتها في سنة ٦٥٥ من عهد الاغريق والرومان، أي في سنة حكم الاسكندر، وفي العام الخامس والثلاثين من حكم الفرُس»[٢٨١].

وبالنسبة للعِظة الثالثة والعشرين ـ «حول حبّة العنب»، ـ فهي مؤرخة بالكلمات التالية: «لقد كتبتُ اليك رسالتي، أيها الصديق، في شهر آب من عام ٦٥٦ لحكم الاسكندر، ابن فيليب المقدوني، أي في السنة السادسة والثلاثين من حكم شابور (سابور) الملك الفارسي، الذي طبق التهجير والطرد والاضطهاد على النصارى، في العام الخامس بعد تهديم الكنائس (البيَع)، في العام، الذي شهدَ القتل والفتك الهائل في شهداء المشرق، بعد أن وضعت الاثنتين والعشرين مقالة (بيّنة)، التي رتبتها وفق الاحرف واحدة تلو الاخرى. اقرأ، واتعظ وتذكّر صديقك»[٢٨٢][*ـ١٠]. أما سنوات العهد السلوقي فتُحسب على أساس أن عام ٦٤٨ يوافق عام ٣٣٦ ـ ٣٣٧ من التقويم الميلادي، وعام ٦٥٥ (في التقويم السلوقي) يوافق سنة ٣٤٣ ـ ٣٤٤ من التقويم الميلادي، وعليه فان آب ٦٥٦ (في التقويم السلوقي) يوافق سنة ٣٤٥ للميلاد. بهذا الشكل، فان الثلاثينيات والاربعينيات من القرن الرابع للميلاد هي سنوات حياة أفرَهاط وأنشطته الوعظية والتأليفية ـ الادبية المختلفة. وقد قرأ هذه التواريخ في مواعظ «الحكيم الفارسي» جرجس (جرجيس) أسقف القبائل العربية (توفي عام ٧٢٤م)، الذي كرّس قسماً من مصنفه للحديث عن أفرَهاط

(*ـ ١٠) يقول الاب البير أبونا: ان المقالة الرابعة عشرة قد لا تكون لافرهاط، بل الارجح انها تعود الى عهد فافا، وكل شيء يشير فيها الى انها من وضع مطران يكتب باسم اخوته الاساقفة رسالة رعاوية. وقد الحقت هذه الرسالة اولاً بكتاب القديس افرام، ثم ادرجت في مجموعة «البينات»، حتى ظن الكثيرون انها حقاً جزء منها.

ـ انظر: ادب اللغة الارامية، بيروت ١٩٧٠، هامش الصفحة ٧٤.

الحكيم. وتوقف جرجس طويلا عند التواريخ المذكورة، رابطاً بينها وبين الاحداث الهامة في التاريخ البيزنطي (المجمع النيقي..... الخ)[٢٨٣].

ويلفت الانتباه فعلاً أسلوبه في الحسابات، لتحديد ما اذا كان الملفان أفرام السرياني درس على أفرهاط أم لا. وبناء على حساباته تلك، استنتج جرجس، أن مار أفرام السرياني حتى وإنْ كان معاصراً لافرَهاط، فانه كان في عمر صغير جداً، عندما بلغ الحكيم الفارسي من العمر عتياً[٢٨٤]، ويفترض جرجس أسقف العرب، أن أفرَهاط كان راهباً وناسكاً وربّما أُسقفاً، ولكنه لا يمكن أنْ يكون معلماً لأفرام بأي شكل من الاشكال[٢٨٥].

لقد استند المونوفيزيون (أتباع مذهب الطبيعة الواحدة) بكل طيبة خاطر على شروحات وتفسيرات الحكيم «الفارسي» (أفرَهاط)، الذي كان يُعَدُّ أحد أقدم اللاهوتيين، المستقلين عن المدرسة الانطاكية وعلى تعاليم ثيودوروس المصيصي، الذي لعبت تصانيفه دوراً كبيراً في ولادة النسطورية في سورية.

وتتضمن تفاسير أفرَهاط عدا الموضوعات التعليمية، الارشادية المباشرة والتوجيهات بشأن القيم والمعايير الاخلاقية، والشروحات العقائدية ـ اللاهوتية، معلومات، تتعلق بالمسائل الاخبارية والحوادث الفعلية، التي جذبت اهتمامه من وجهة نظر تأريخ هذه الاحداث أو تلك مما جاء في التاريخ التوراتي. وقد عَمَد أفرَهاط الى احتساب تاريخ وجود الارض ووضع افتراضات بخصوص المدة الزمنية المتوقعة لاستمرارية الكون والتاريخ المحتمل «للازمنة الاخيرة» (لفناء الكون). وكانت هذه الآراء والفرضيات موضوع اهتمام العلماء السريان فنالت اعجابهم وموافقتهم في بادىء الامر، ثم أضافوا اليها فرضيات واستنتاجات وتصحيحات، ولكنها بقيت أساساً للمصنفات وللاعمال اللاحقة.

ويمكن العثور على حساباته التسجيلية في عدد من العظات المذكورة أعلاه. وهكذا، ففي العظة (الكلمة المقالة) الحادية والعشرين المُعَنونة بـ«حول الاضطهاد»، أُجريت الحسابات في الباب الرابع وعلى نطاق النص بأكمله[٢٨٦]. أما عظته المسماة «حول حبة العنب»، فتتضمن محاولة للبرهنة على صحة التاريخ التوراتي بدءاً من الباب الحادي والعشرين وحتى الباب السادس والاربعين

وتتضمن أيضا محاولة لتحديد أزمنة وتواريخ وقوع تلك الاحداث وتواريخها، وعدد الاجيال، وبالتالي عدد السنوات والاعوام، التي تفصل الاحداث عن بعضها بعضاً[٢٨٧]. أما المراحل الاساسية، التي تُحدّد فيها الاعوام، فتتمثل في تدمير سودوم، ورحيل يعقوب الى مصر، والعودة من مصر وبناء الهيكل وتدمير القدس (أورشليم). ويبلغ المجموع العام لتلك الاحداث **١٣٢١** عاما (أو **١٣٢٦** عاماً). ومنذ دمار سودوم حتى سنة **٦٥٥** (بالتقويم السلوقي)، التي كتب فيها أفرهاط عظته (مقالته التفسيرية هذه) يعتقد أنه مرّت **٢٢٧٦** سنة[٢٨٨].

أما ايليا برشينايا (المولود في نصيبين عام **٩٧٥م**، والمتوفى بعد سنة **١٠٤٩م**) مطرافوليط (ميتروبوليت) نصيبين، فانه يعتمد في المقدمة، التي افتتح بها مقالته الرائعة حول الترتيب الزمني للاحداث على ما كتبه «أفرَهاط، الحكيم الفارسي» حيث يأتي بجدول يحسب من خلاله الاعوام «بدءاً من آدم وحتى بداية عهد الاغريق» أي ما مجموعه **٣٤٦٨** عاماً[٢٨٩].

ويعتقد أن أفرهاط ولد من أبوين فارسيين مجوسيين، أما هو فقد تنصَّر عندما بلغ سن الرشد[٢٩٠]، استناداً الى ما جاء في عظته (كلمته) السادسة، الموجهة الى «أبناء العهد»، الذين كان يقصد بهم الافراد، الذين اختاروا طريق العيش في أديرة الرهبان في ذلك الزمن (القرن الرابع للميلاد).

ويؤكد جرجس أسقف العرب أنّ أفرَهاط كان راهباً. وفي تلك العظة (الكلمة، المقالة) يميز أفرهاط بين الرهبان في الاديرة - «أبناء العهد» والمنعزلين، الذين كانوا يعيشون نُسّاكاً زاهدين، منفصلين عن الناس وعن بعضهم بعضاً، أي خارج الطائفة والجماعة. وكانوا مُلزمين بنظام حياتي شديد الصرامة والقسوة. ويتحدث في موضع آخر عن أولئك، الذين اختاروا لانفسهم طريق «أبناء العهد، المهاجرين، المنعزلين والقديسيين»[٢٩١]. وتوجد معطيات تؤكد أنّ أفرهاط كان أسقفاً. ويؤيد هذا الرأي جرجيس (أسقف العرب)، انطلاقاً من أن العظة الرابعة عشرة موجهة الى جميع الاخوة، من أساقفة، وقساوسة وشمامسة، والى جميع أعضاء الكنيسة، و«الى كل أفراد شعب الرب في سلوقية وقطيسفون»[٢٩٢]. ومما يؤكد الفرضية القائلة، بانه رُسمَ أُسقفاً

كلماته حول التبريك، ووضع اليد (عند الترسيم أو التكليف)، «التي يتلقاها الناس عَنّا، لتوكيد التكريس، الذي حصلوا عليه»[٢٩٣]. هذه العبارات لا يتفوه بها الّا أسقف، ولا تخطّها إلّا ريشة أسقف[٢٩٤].

وكما يبدو، فانّه وفق افتراض لا دليل عليه، انتشرت الحكاية (المغلوطة)، بأن أفرَهاط كان رئيساً لدير مار متّى، الذي أصبح فيما بعد مركزاً من أشهر المراكز المونوفيزية. ونسبة أفرَهاط الى الدير المذكور مشكوك تماماً فيها، بل غير ممكنة، لأنّ هذا الدير لم يكن موجوداً بعد في أيامه، وانّما يعود بناؤه الى النصف الثاني من القرن الرابع للميلاد[٢٩٥].

والمعروف، أنه نشأت علاقات عميقة بين سورية وأرمينيا من القرن الثالث وحتى القرن الخامس للميلاد، ففي أرمينيا عاش برديصان بعض الوقت، وكتب تاريخها. وقد أعقب ترجمة الكتاب المقدس (الى الارمنية) ترجمة كثير من التآليف والكتب الادبية واللاهوتية السريانية، بما في ذلك الارشادات (أو البيّنات والرسائل)، التي كتبها أفرَهاط، وتمت ترجمتها من السريانية الى الارمنية. وقد أطلق عليه اسم يعقوب بعد أن تعمد أو بَعْد أن ترّهب، فوقع الالتباس بين اسمه وبين يعقوب النصيبيني (المتوفى عام ٣٣٨م)، الذي نسب اليه خطأ كثيرٌ من مواعظ وارشادات أفرَهاط. وتحت اسم يعقوب النصيبيني تمت عنونة مخطوطات الرسائل (البيّنات) المذكورة في صيغتها الارمنية[٢٩٦]. وكما تبين لنا أعلاه بخصوص تلك الرسائل، التي تشكل المولَّف الاساسي «للحكيم الفارسي» فانها مؤرخة بشكل واضح لا لبس فيه، ولهذا لا يمكن نسبتها الى يعقوب النصيبيني بأي صورة من الصور، اضافة الى أن النص الارمني لهذه الرسائل (التي وصلت سالمة تقريباً عدا بعض الامحاءات والتلف الطفيف) قريب جداً من النص السرياني[٢٩٧][*-١١].

(* - ١١) نشر يوحنا باريزو (Parisot) البيّنات الثلاث والعشرين في الباترو لوجية السريانية سنة ١٨٩٤ (الجزء الاول، المجلد الاول ويحتوي على الاثنين والعشرين الاولى)، أما البيّنة الاخيرة فقد نشرها في المجلد الثاني سنة ١٩٠٧ عمود ١ - ١٥٠.

- انظر: ادب اللغة الآرامية، بيروت، ١٩٧٠، ص ٧٥ وهامشها.

أفـرهـاط، بل قد يكون تحوّلت الى حاجز أمام انتشار أوسع لمؤلفاته وبالتالي للحفاظ علىَ تأثيره في الكنيسة.

٥ ـ مار أفرام السرياني «نَبّي السريان»

لقد اشتهر القرن الرابع للميلاد، بكونه يمثل بحق القرن الذهبي للوعي المسيحي الذاتي في منطقة الشرقين الادنى والاوسط. وكفاه فخراً أنه أنجب عباقرة اللغة السريانية وآدابها (وفي طليعتهم القديس، الملفان أفرام). وقد أدى تمازج المذاهب الفلسفية الهلّينية، والغنوصية الوثنية (المجوسية) والفكر الديني النصراني الى ولادة آراء ومذاهب وأفكار جديدة، أسهمت الى جانب احياء قو نين الايمان الكنسي النيقية (النيقوماخيّة) باعطاء دفعة نهضوية قوية لتطور العلوم اللاهوتية اللّاحق، كما أنها فتحت الطريق أمام المناقشات والافكار المسيحية، المبنيّة على أسس فلسفية ـ لاهوتية عميقة. ويجدر بالذكر، أن العالَم الناطق بالسريانية في ذلك الحين لعب دوراً جوهرياً في هذه الحركات والاتجاهات الفكرية، وفي نشر مختلف المذاهب والعقائد والافكار.

أما استيعاب السريان للعلوم اليونانية، والترجمات التي قاموا بها عن اللغة اليونانية، في القرنين الخامس والسادس، فقد كانت في الواقع مرهونة بالاهتمامات والتوجهات التي ترعرعت لديهم في المئة السابقة على العصر المذكور (أي في القرن الرابع للميلاد ـ المترجم).

ولابدّ من الحديث عن ظاهرة أخرى، شغلت مكانة مهمة في الحياة الفكرية لتلك القرون، وتتمثل في الايديولوجيا النسكّية، وهي حركة نشيطة أنجبت نسّاكاً ورهباناً مسيحيين أنقياء، ومن أهم مبادىء هذه الحركة: التمسّك بالزهد والطُهْر والتواضع والتقشف الشديد في الطعام والاقتصار على ما يسد الرمق (خبز الشعير والماء القراح)، والاهم من ذلك كله اخضاع الجسد لارادة الروح والفكر، وهجْر الدنيا ومباهجها، وعدم تكوين أُسرة، وترك الهموم

اليومية الاعتيادية، بهدف الانـدمـاج بحياة طاهـرة، بسيطة خالية من المتع والانضـمام الى جماعـة الـرهبان، الذين يعيشون جماعياً، أو الاعتزال والتفرّد التام، في الجبال أو في البراري والقِفار.

وكـان مار أفـرام السرياني «نبيّ السريان» في الرعيل الاول من جماعة الرهبنة الانقياء في بلاد ما بين النهرين. وكان مار أفرام في تنسكّه صوّاماً قوّاماً، ذبل جسده ونحل عوده لتطرفه وإغراقه في حياة الزهد، إذْ لم يأكل سوى خبز الشعير والبقول المجففة، ولم يشرب سوى الماء، فأصبح هيكلاً عظمياً، وكان لباسه ثوباً خلقا بل أطماراً بالية. (وقد وصف فلسفته الرهبانية بقصيدة نفيسة جداً خماسية الوزن ـ المترجم). أما كتاباته وتآليفه فهي أكبر من أن تُحصى، وقد تركت أثراً عميقاً جداً في العالم المسيحي بأكمله (الذي أطلقَ عليه اسم أفرام السرياني). وتشمل كتاباته واهتماماته التأليفية كثيراً من مجالات الثقافة وفروع المعرفة، التي ضمنها عُصارة الفكر الذي اطلع عليه نقلاً عما سبقه. فبالاضافة الى اطلاعه الكبير على التآليف والتصانيف السابقة، كانت له إبداعاته المتنوعة، العـظيمـة في شتى الميادين المعـرفية واللاهوتية والادبية. فكان أشهر الادباء السريان بلا منازع، ويدلُ على ذلك نعته بـ«نبيّ السريان» وشمس السريان وكنارة الروح القدس وصاحب الحِكَمْ. وقد ذاعت الحكايات والاساطير عن حياتـه وعـذابـاته وآلامه والمظالم التي تعرّض لها، فكان مثال الزهد والتنسك والصبر المؤمن، وكان ذا وقار وحلم ورصانة، فامتاز بالطُهْر والتواضع والرحمة. وكان فوق ذلك كله خطيباً مفوهاً وشاعراً موهوباً وملحناً مبدعاً، وكاتباً فذاً، وعالِماً نحريراً، فوضع مواهبه المتنوعة، الهائلة في خدمة دينه وعقيدته وكنيسته. فكتب الاناشيد الكثيرة (بالعشرات) في ميلاد يسوع المسيح وظهوره، وأناشيد في الصوم وفي القيامة وفي الصلب، وفي المراثي، والانفعالات الحزينة.... الخ. وفي مواضيع انسانية، دينية كثيرة على شكل صلوات وابتهالات عظيمة السبـك، وفـائقـة التـأثـير في الـطقـوس والشعـائـر الكنسية أُطلق عليهـا «الليتـورجيات» فشـاعت بعـد ذلك وعظم تأثيرها، وتبوأت منزلة مرموقة في التصانيف المسيحية المختلفة.

كتب مار أفرام تفاسير الكتاب المقدس (بعهديه) نظْماً ونثراً، وأناشيد في

سيَر الاساقفة والآباء الشهداء. والموضوعات الاساسية التي تدور حولها أشعاره ومستمدة من مقاطع ومقتطفات من العهدين القديم والجديد، بالاضافة الى أنّ كثيراً من نماذجه (الشعرية والنثرية) كانت من الحياة الواقعية، ومن خبرته الوجدانية ومن تجربته الذوقية ومن معاناته الروحية، التي ألهمته وشكّلت المعين الذي متحَ منه طوال فترة حياته الحافلة المعطاء. وكانت ليتورجياته ملأى بالاناشيد عن الجنة والجحيم، وعن الموت والبعث وعن إبليس وغواياته، وكانت هذه الموضوعات واقعية بالنسبة اليه، فقد كان يعيش حالة الاندماج والاحتكاك بعناصر هذه الموضوعات الايمانية، الاخلاقية، الاجتماعية.

وقد وصلنا تراث أفرام الادبي ليس بالسريانية فقط، وانّما في ترجماته الى اليونانية، واللاتينية، والعربية، والقبطية، والحبشية، والارمنية، والجيورجية، وغيرها من اللغات، اضافة الى بعض المؤلفات والاناشيد والتبتّلات المنسوبة الى «الاعمال الاصلية» للقديس مار أفرام. كما وُضعت تحت اسمه (في القرن الرابع للميلاد) أدبيات وكتابات (شعرية ومنثورة)، أصبح من العسير إنْ لمْ نَقُلْ من المستحيل عزلها عن تآليفه الفعلية.

ويرتبط باسم مار أفرام سؤال جوهري جداً حول الشعر الغنائي المسيحي (الشرقي) ومدى أصالة الالحان والاوزان المُغناة على جميع الاوتار والتقاسيم الموسيقية. وارتأى بعضهم أنّ مار أفرام قد أبدع واستنبط في البحور الشعرية السريانية، حيث ابتكر البحر السابع (الذي سمي بالافرامي ـ المترجم). وكانت ميامُره (القصائد الملحمية) ومداريشه (الاناشيد) قد حازت المكانة الاولى في الكنيسة السريانية فأدخلت الطقس البيعي، وهو لايزال على قيد الحياة بعد.

وعموماً يجب القول، إنّ ابداعاته أظهرت تأثيراً واسعاً لا يُنافس ولا يُجارى ليس في الادب السرياني وحسب، ولكنْ في الكتابة الاغريقية ـ البيزنطية، التي اغتنت بأشعاره وأناشيده وميامره العذبة الجميلة، فأدّت دوراً رائداً في تكوين عناصر مهمة في نظم الشعر والملاحم، والموسيقى في بيزنطة أمّا شخصيته الجذابة، الشهيرة المُبدِعة، فقد أثارت باستمرار اهتماماً عظيمًا، وكانت سيرته الشخصية السريانية[٣٠٤]، موضع مناقشات ودراسات ورسائل

أكاديمية أكثر من أنْ تُحصى ، وقد أضيفت الى سيرة مار أفرام زيادات وتزويقات وخيالات رومانسية تفصيلية ينأى بعضها عن التصديق تماماً، مع أن بعض الحقائق (البسيطة العادية) تصلح مادة علمية ـ موضوعية في مجال كتابة سيرته الشخصية لما تتمتع به من موثوقية وأحداث واقعية[٣٠٥].

ولد أفرام في نصيبين في مطلع القرن الرابع ، في عهد الامبراطور قسطنطين، كانت أمه مسيحية (حسب التراجم السريانية). وتزعم الحكايات المتداولة أن أباه كان وثنياً، وفوق ذلك كان كاهناً، الامر الذي أدى الى حدوث مشاجرات ومصادمات بين أبويه من جهة، وبين الاب وابنه (أفرام) من جهة أخرى، لدرجة أن الاب غضب عليه وطرده من البيت (بعد أن تأكد من ميله الى المسيحية ـ المترجم). قبل أفرام العماد المقدس في نحو السنة الثامنة عشرة من عمره (وقد يكون في السنة الثامنة والعشرين)، حسب التقاليد السائدة في ذلك الحين. وتتلمذ على أُسقف نصيبين القديس يعقوب، طبقاً لروايته شخصياً. ثم لازم معلمه ومرشده (القديس يعقوب) ملازمة طويلة، ويقال أنّ أفرام رافق القدّيس يعقوب الى المجمع المسكوني النيقاوي (نسبة الى نيقية) المنعقد سنة ٣٢٥م، كما تتحدث الروايات، مع أن هذه الحادثة مشكوك بصحتها، ويُشَكُّ أيضاً في موقفه النشط ضد الحصار الشهير، الذي فرضه شابور الثاني ملك الفرس على مدينة نصيبين سنة ٣٣٨م نظراً لميله الى التنّسك والزهد والعزلة عن الناس. ومن المعروف، أنّه نتيجة للتنازل، الذي وقعه الامبراطور الروماني مع الفرس سنة ٣٦٣م، أصبحت مدينة نصيبين بيد الفرس فغادرها مار أفرام متجهاً الى بيت كرماي والى مدينة آمد (عند أخواله ـ المترجم)، وبعد أن بقي هناك مدة يسيرة هاجرَ الى مدينة الرُّها (سنة ٣٦٥م). حيث رافقه اليها معلمو مدرسة نصيبين كلهم ومعظم وجهائها. وهناك فتح مدرسة لجماعته عوضاً عن مدرسة نصيبين. وعرفت هذه المدرسة بـ«مدرسة الفُرس»، التي أصبح القديس أفرام معلمًا فيها لمادتي التفسير والتراتيل بالاضافة لاهتماماته الاخرى المتمثلة بالمطالعة والتأليف والخلوات في جبل الرُّها (المدعو بالجبل المقدس). وقد وافت المَنيّةُ القدّيس أفرام في الرُّها سنة ٣٧٣م (في التاسع من حزيران كما تذكر أغلب المصادر) عن عمر يناهز السبعين عاماً. وإذا كُنا لا

نوافق على جميع العناصر الموجودة في السيرة السريانية لمار أفرام. إلّا أننا لا يمكن أنْ نشكَّ في الظروف والاحوال المعيشية والحياتية لذلك العصر، والتي أحاطت بحياة القديس أفرام، ولاسيّما عندما هاجر الى الرُّها، ولهذا فنحن نصدق تماماً الحكاية المنقولة على لسانه عندما وقف على نهر ديصان المحيط بالمدينة (مدينة الرُّها) فرأى نسوة يغسلن ثيابهن، ودارت مناقشة بينه وبين واحدة منهن أعجبته بجوابها الذكي الفطن. وتتحدث القصص السريانية التاريخية عن حصار الفرس لنصيبين (ثلاث مرات) في عهد مار أفرام، ويقال أنَّ مار أفرام كان في مقدمة من شجَّع الناس على القتال والصمود أمام العدو (الفارسي)، وأنه كان ينظم خلال ذلك ميامره وأناشيده، التي تصف المعارك وظفر المدافعين عن المدينة. وهي قصة يمكن قبول خطوطها العريضة مع بعض التحفظات حول صحة ما ذكر في السيرة من تفاصيل وحكايات تحتاج الى أسانيد وبراهين. أما بخصوص سفره الى مصر، والى برّية وادي النطرون (ما بين القاهرة والاسكندرية ـ المترجم) فهو لا يتطابق مع المعطيات الواقعية لحياته الشخصية.

ومن الاحداث الطريفة في سيرة مار أفرام السرياني نذكر قصة سفره الى بيزنطة، وبخاصة لقائه مع القدّيس باسيليوس الكبير في قيصرية قبدوقية.

وتتحدث سيرة حياته: أنّ اللقاء بينه وبين باسيليوس الكبير جرى في المعبد (الكنيسة) عند الاحتفال بعيد الدنح (سنة ٣٧١ حسب أكثر الروايات ـ المترجم)، الذي اختُتم بكلمة من الأُسقف الكبير. وقد ركّز القديس باسيليوس اهتمامه على راهبين موجودين في أبعد زاوية من زوايا الكنيسة. كان أحدهما مار أفرام وأما الاخر فهو مرافقه، الذي لا تذكر السيرة شيئاً عنه، سوى أنه يعرف اللغة اليونانية. فأرسل باسيليوس رئيس الشمامسة في أثرهما، ليدعوهما الى مذبح الكنيسة (هيكلها، محرابها).

توجد في هذه القصة نواة لحقيقة تاريخية، حيث رسمت صورة الوضع في ذلك الحين، بملامحها المتعاكسة، المتضاربة، فمن جهة نرى العَظَمة، والفخامة، والأُبّهة المحيطة بلباس الحبرية الذي يرتديه القديس باسيليوس ومجموعة الاكليروس الكنسي، ومن جهة أخرى تتضمن هذه اللوحة النقيض تماماً ـ رهباناً متواضعين، جوّالين بـ أسمال رثة، خلقة[٣٠٦]. عندما اقترب رئيس

الشمامسة منهما، شكّ مار أفرام في إمكانية اللحاق به الى الهيكل. ويجدر بالذكر أن تآليف باسيليوس الكبير تتضمن تلمحياً الى شخص تصفه بالسرياني دون أن تذكر اسمه صراحة، ففي مؤلفه الشهير المُسمى «الايام الستة» (هكساميرون) يتحدث (مُلمّحاً) عن تفسير وتأويل أحد السريان لعبارة الكتاب المقدس حول «الروح المرفرفة على المياه». فيشير باسيليوس في هذا السياق الى المعرفة العميقة التي يتميز بها هذا الشارح، المتبحّر بأسرار لغته الام. كل ذلك دفع المؤرخين والمعلّقين للافتراض، أن حديث القديس باسيليوس كان يدور حول أفرام diaconum Syrum [٣٠٧] (شماس السريان).

وفي ملاحظة أخرى تشير بوضوح الى «نبيّ السريان»، يقول القديس باسيليوس أنّ شخصاً من بلاد ما بين النهرين يتحدّث عن ضرورة تبجيل الرب وتمجيده في لغته الام[٣٠٨]. وقد ذكرت قصة لقائه مع باسيليوس الكبير في الامدوحة المكرسة لتعداد مناقب وخصال مار أفرام، والمنسوبة الى أخ باسيليوس ـ غريغوريوس النوسي[٣٠٩]. ويجدر بالذكر، أنّ سيرة باسيليوس الكبير كُتبت بريشة أمفيلوخس[٣١٠]، وتتحدث هي الاخرى عن بعض الوقائع الخاصة بحياة مار أفرام، كما رواها بعض معاصريه حسبما يعتقد. ويستند هذا الرأي الى حقيقة. أن السيرة اشتهرت بعد وفاة أفرام مباشرة. ويخبرنا المؤرّخ اليوناني سوزومين في «التاريخ الكنسي»، أنّه بعد مغادرة أفرام مدينة نصيبين، عاش حياة الرهبنة والتنسك واطّلع هناك على العلوم الفلسفية واللاهوتية، فكتب مقالاته وأناشيده (مداريشه)، وشروحاته (لفصول من الكتاب المقدس) ورسائله الى الرهبان ساكني الجبال باللغة السريانية، ومنها ترجمت الى اليونانية. وكان نشاطه موضع اهتمام باسيليوس الكبير. ويشير الناشر والمحقق سوزومين في احدى ملاحظاته، أنه يمكن أن يكون أفرام، «نبيّ السريان»، قد عرف اليونانية، التي تُرجمت كثيرٌ من تآليفه اليها[٣١١]. ويتضح من سيرة حياته الحافلة بشتى أنواع التأليف والكتابة والخطابة وتنظيم جوقات الترتيل والانشاد، أنه ترك فعلاً عدداً ضخماً من الكتب والتآليف التي لا تُحصى. اضافة الى تميّزه بالتواضع الشديد اذ بقي لتواضعه «الشماس النصيبيني» حتى نهاية حياته. كما امتاز بالطُهر والرحمة والعطف على المرضى كما يؤكد بلاديوس[٣١٢]. ويذكر

هيرونيمس كاتب سيَر الآباء المسيحيين (القديسين)، أن تآليف مار أفرام السرياني نالت شهرة عظيمة، فقد كانت تُتلى على الناس جهراً، وفي الكنائس، بعد نصوص الكتاب المقدس مباشرة[٣١٣].

وهناك أثر أدبي جميل يلفت الانظار بدون ريب. ونقصد به القصيدة ـ الحوارية، التبجيلية، التي تتحدث عن فضائل باسيليوس الكبير، والتي تنسب الى القديس أفرام أيضاً. حيث بقيت محفوظة باللغة اليونانية. ومن الملاحظ أنّ ايقاعاتها منظومة بشكل قريب جداً الى ترجمات الاشعار والقصائد التي كتبها مار أفرام، وربما تكون قد نظمت بعد موت باسيليوس.

ويدور مضمونها حول وصف اللقاء، الذي حصل بين أفرام السرياني وأسقف قيصرية قبدوقية، حيث أدّى هذا اللقاء حسب وجهة نظر عدد من الباحثين، ومنهم سلفيومركاتي (Silvio Mercati) الى كشف المدائح الشعرية ونشرها للمرة الاولى[٣١٤]. ويؤيد هذه النظرية ـ و. روّسو، الذي كتب مقالة خصصها لمناقشة هذه المسألة[٣١٥]. وهكذا تبرز دلائل كثيرة، تؤكّد أنّ اللقاء حصل فعلاً، وأنه ترك ذكريات عميقة في وعي أفرام ومعاصريه ومن الممكن أنّ النص الشعري كان في بادىء الامر مُتَداولاً أو مُختزناً في الذاكرة فخرج فيما بعد على صورة مرثية شعرية للمُتوفى.

ومثل هذه السيرورة محتملة الوقوع في اللغة اليونانية خاصة وأنّ وفاة مار أفرام وقعت في عام ٣٧٣م، بينما توفي باسيليوس في عام ٣٧٩م[٣١٦].

وفيما يتعلق «بمباركة» مار أفرام، التي تحدث عنها غريغوريوس النوسي، شقيق القديس باسيليوس، فانّ كثيراً من الباحثين والمؤرخين أبدوا شكوكهم ازاء نسبة هذه الرواية الى غريغوريوس النوسي، انطلاقاً من الشك في امكانية تواتر وتداول الاشعار المنسوبة الى أفرام السرياني (المدائح المذكورة) بهذه الدّقة والوضوح التي بلغت غريغوريوس، المُتوفى عام ٣٩٤م[٣١٧]. ولكننا يمكن ألاّ نوافق بدورنا على هذا الرأي المتشكك باعتبار أنّ العلاقات والاتصالات كانت حية ونشيطة، فوصلت أنباؤها أسرع مما نتوقع حالياً.

وترتدي أهمية كبرى من وجهات نظر مختلفة ما سميّ بـ«وصية» مار أفرام، مع أنّها لا تقدّم سوى وصف نزر ومعلومات مقتضبة عن حياة مؤلفها.

ويقال أنه أملاها على تلاميذه في لحظات احتضاره الصعبة (بطريقة شعرية) وتهزُّ قارئها عمق العاطفة الوجدانية الغنائية فيها، والاحساس المأسوي (التراجيدي) لنهاية الحياة، التي يعتبر القديس مار أفرام أنه لم يعمل فيها شيئاً لآخرته، وأنّه لم يقم بالاعمال الخيرة الفضيلة ليفرح بهذه اللحظة الحاسمة في حياته. الامر الذي يبرهن مجدداً على صدق تمسكه بعقيدته المسيحية وخشيته من الذنوب والخطايا. وهو الذي لم يشتم ولم يخاصم أحداً البتة، وانّما كان على نزاع مستمر مع الكفرة الجاحدين، ولم يشكك يوماً بحقائق الايمان، حتى انه لزهده بالحياة الفانية لم يملك كيساً ولا مِزْوداً ولا عصا. ولشدة تواضعه في حياته وعند مماته طالب اخوته وطلابه وأحباءه ألّا يدفنوا جسده تحت المذبح ولا في الهيكل، ولا مع الشهداء، وألّا يضع أحدُهم على جثمانه ثوباً فاخراً بل يوارى جسده التراب بثوبه وقبعته وذلك في مقبرة الغرباء. وهي وصيّة تحمل فعلاً أدقّ تفاصيل مشاعر المؤمن عند لحظة أجله، فما بالك وأنّ مار أفرام الرقيق، المتواضع، الانسان الزاهد هو الذي يُمْتَحن في صبره وايمانه وتسليمه بالقضاء!! وتجمع اليوم آراء الاغلبية المطلقة من المؤرخين والباحثين والمختصين، أن الوصية كانت فعلاً لافرام السرياني، مع أن دوفال (روبانس) أظهر أنّ هناك اضافات وزيادات لحقت بالنص الاصلي فيما بعد(٣١٨). وعند نشر ترجمة النص السرياني الى اللغة الفرنسية طبع عالم السريانيات (سيرولوغ) المذكور ما اعتقد أنّه النص الاصلي «للوصية»، بأحرف طباعية مستقيمة، أما الجزء المنسوخ والمنحول فقد طبعه بأحرف مائلة (بالخط الرقعي)(٣١٩). وبشكل عام، فاننا نتفق تماماً مع ما قام به دوفال في الطبعة المذكورة.

يمكن استخلاص بعض الملامح الشخصية والاعمال الدينية والابداعية لمار أفرام السرياني من مؤلفات أخرى له، وبخاصة من الاناشيد (المداريش) والملاحم (الميامر) النصيبينية، ومن خطبه ومواعظه، ومن كلماته، المكرسة لاساقفة مدينة نصيبين. فالثابت تماماً، أنّ مار أفرام كان مُعلّماً ومُفسّراً (شارحاً) في مدرسة الرُّها، وأنّه بنى مصَحّاً عاماً، وأنّه أدخَلَ الى الطقوس الكنسية أناشيده المنظومة الموقعة على الحان خاصة، كما ألّف جوقة مُختارة من فتيات الرُّها اللواتي علّمهن ما ابتكره أو ما اقتبسه من الانغام الموسيقية وما نظمه من القصائد

الروحة البديعة والتراتيل الشجية، كما يخبرنا بذلك يعقوب السروجي[٣٢٠].

أما آراء مار أفرام الرهبانية القائمة على الطاعة والخضوع المطلق لارادة المعلم (الذي يؤخذ عنه النسك ـ المترجم)، والامتناع عن تملك أي شيء من متاع الدنيا، والبتولية والعفة المطلقة (الجسدية والنفسية) وسلوكه التنسكي الزاهد، فانها كانت أكثر اتساقاً مع التصورات البدائية البسيطة، التي تدعو الى هجر كل ما هو دنيوي والى الالتزام بالبتولية (عدم الزواج) والعفة، كما كان ينادي بها أفرهاط، مما آلت اليه المُثل الرهبانية المتأخرة[٣٢١]. وقد جاء هذا الرأي على لسان مجموعة المؤرخين (المذكورين)، الذين جمعوا ومّحصوا، ودققوا المواد الادبية، والعلمية والدينية، المتعلقة بحياة مار أفرام السرياني، والمدرجة ضمن التآليف والآثار المنسوبة اليه[٣٢٢]. فالتراث الادبي والكتابي، التي تركه مار أفرام السرياني هائل الحجم، وأكثر من أنْ يُعَد أو يُحصى. ويقول سوزومين (المؤرخ اليوناني): إنّ هذا التراث بلغ نحو ثلاثة ملايين سطراً[٣٢٣]. وتتألف هذه التركة الغنية، العظيمة من الاشعار والقصائد الغنائية، والكتابات النثرية، والاناشيد، (الميامر) والمحاورات الشعرية، المتميزة بلوازم تتكرر بعد عدة مقاطع. وقد اشتهر مار أفرام بأغانيه المُلحنة «ارشادات» على طريقة التراتيل، والمحاورات وهي من تأليفه وتلحينه أيضاً. ـ كما أسلفنا القول ـ، وله أناشيد كثيرة في مختلف المسائل الدينية واللاهوتية والنسكية وفي المعترفين والشهداء، وأخرى على شكل أدعية لاجل المطر (يستعملها الكلدان في أيام صوم نينوى ـ المترجم)، وأناشيد في البطولة والجهاد تُعرَف بالنصيبينية تتكلم عن حروب نصيبين مع الفُرْس وعن مناقب أساقفة نصيبين. ومن بين كتاباته النثرية نشير بصورة خاصة الى شرح الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. وقد بقي محفوظاً من تفسيراته تلك شروحه على سِفْر التكوين وسِفْر الخروج[٣٢٤]، التي أصبحت أساساً لمؤلفاته الاخرى في هذا المجال. حيث وضع تفسيراً لرسائل القديس بولس وشرحاً لسِفْر أعمال الرُّسُل، وميامر في أسفار التكوين ويشوع والقضاء وصموئيل والملوك والاخبار، وكلها بالترجمة الارمنية.

والهدف الرئيس من استعراضنا لتراث مار أفرام السرياني، هو تكوين فكرة عن سعة اطلاعه وتعدّد مواهبه، وقدراته العجيبة على المثابرة والصبر

والاجتهاد، كما أنّ هذه الجولة السريعة في رحاب تآليف مار أفرام تسمح لنا بالتوصلّ الى عدد من الاستنتاجات ولاسيما ما يتعلق منها بالمستوى الرفيع الذي بلغه السريان في حقول الثقافة والعلوم والمعارف الانسانية بعامة، وفي حقل الكتابات والتصانيف اللاهوتية بخاصة. ولمؤلفاته أهمية كبرى ليس من حيث مضمونها وحسب، وانّما من حيث أُسلوبها والصيغ الشكلية التي جاءت عليها، فهي تتميز عموماً بالتنوع والبلاغة التعبيرية، التي جعلت لها كل هذه الشهرة والانتشار سواء في الكنيسة اليونانية أم في الكنائس الشرقية المختلفة.

وعدا مصنفات مار أفرام المُخصصة لشرح الكتاب المقدس، فقد ترك وراءه كثيراً من الرسائل والاناشيد اللاهوتية والجدلية، التي يُطلق عليها اسم «الخُطَب»، وهي شكل من أشكال الرسائل المفتوحة ضد الهراطقة والمنحرفين أمثال: ماني، ومرقيون وبرديصان[٣٢٥]. وتعطينا تلك الخطب اللاهوتية ـ العقائدية تصوراً واضحاً عن التعاليم الغنوصية وعن العقيدة الثنوية، وعن المصير، الذي حلّ بهؤلاء المرتدين (الهراطقة)، وفي الوقت ذاته ترسم لنا تلك الرسائل المفتوحة عُمْق الاطلاع الذي تميّز به القديس أفرام على النزعات والاتجاهات الفلسفية المعاصرة له.

أمّا بالنسبة للموضوعات، التي كانت تشكّل محور أشعاره وقصائده الكثيرة، فيمكن القول إنّها الموضوعات ذاتها التي كرَّس لها خطبه ورسائله، ونعني بها موضوعات الايمان والمسيح والكنيسة والجنّة والخطيئة. ومن بينها بشكل خاص، الموضوعات، التي كرس مار أفرام أشعاره لها وتعكس رغبته في الغوص بأدق تفاصيل الحياة اليومية، واعطائها الملامح المسيحية المؤمنة، فالانشودة المسماة «الولائم المباركة» تتضمن دعوة مباشرة كي يتناول الناس الطعام كبشر متحضرين وليس كالوحوش والبهائم، فعليهم أن يشكروا الرب الذي أطعمهم أولاً، ثم من دعاهم الى الطعام ثانياً[٣٢٦]. والغاية من الاغاني «الميامر» التي نظمها مار أفرام سد الجوع الروحي، والظمأ القلبي، أي تلبية الحاجات الروحية النفسية للمؤمن كما يُلبي الطعام والغذاء حاجاته الجسدية[٣٢٧]. أما الاشعار، التي كتبها مار أفرام في الفترة التي عاشها في مدينة نصيبين (الاشعار أو القصائد النصيبينية)، فقد نظمت بسبب أحداث معينة جرت في حياة هذه

المدينة. وهي تعكس ـ مثلاً ـ الحالة التي عانت منها المدينة في الحصار العنيف، الذي فرضه عليها الفرس عام ٣٥٠م (الاناشيد: الاول والثاني والثالث) ويتكلم النشيدان الرابع والسابع عن القضاء على الفرسان وعلى البساتين والمزروعات المحيطة بالمدينة ويعودان الى زمن الهجوم الذي قاده شابور عام ٣٥٩م[٣٢٨]. في حين أن النشيدين الرابع عشر والسابع عشر من السلسلة نفسها (النصيبنية، البالغ عددها ٧٧ نشيداً ـ المترجم) يتحدثان عن مناقب أساقفة نصيبين، الذين قاموا واحداً تلو الآخر بتربية الرعية وقيادتها «بصبر وحكمة» رائعين[٣٢٩].

واذا كانت مجادلاته الحامية مع «المُعلِّمين المُزيَّفين، المخادعين» تقوم على فهم المسائل الفلسفية وادراكها، وانتهاج أكثر الوسائل السجالية حِدة ضد الآريوسية، فان الأناشيد والقصائد «الميامر والليتورجيات» المنظومة في نصيبين تدور حول مسألة أساسية كان مفكرو ولاهوتيّو القرون الوسطى (من النزعات والاتجاهات كافة) يعودون اليها باستمرار. فقد طرح مار أفرام السلطة الروحية نقيضاً للسلطة الزمنية، مشدداً على الفرق بين الترسيم (التكليف) للمقام الديني أو الحصول على اللقب الكنسي من جهة، وبين التعيين في وظيفة ادارية أو سلطة زمنية من جهة أُخرى. وللبرهنة على هذا الاختلاف يُقارن مار أفرام بين الأُسقف مار يعقوب والامبراطور قسطنطين، وبين الأُسقف مار ولغاش والامبراطور قوسطنت، وبين الأُسقف ابراهيم والامبراطور يوليان، أمّا الاناشيد ٢٩، ٣١ و ٣٣، ٣٤ فقد كرّسها لمدينتي الرُّها وحرّان. حيث ظلت الوثنية والصابئة قويتين ولهما مواقعهما الفعالة في حرّان. اضافة الى أنّ انفصال كنيسة حرّان عن كنيسة الرُّها، كان يستوجب اعلان التوبة والندم من جانب الاولى (حرّان)، وسيحصل عندئذ فقط التفاهم والصلح بين أساقفتهما[٣٣٠]. لقد أعادت الرُّها الى حرّان النصرانية، فكانت كالطبيب الذي يتوجب عليه معالجة المريض من دائه (الوثنية)، لكي يصبحا مجدّداً كالام وابنتها في القرابة والعلاقة[٣٣١] (الام الرّها وابنتها حرّان). ومن أناشيده الجميلة نشير الى ما كان منها عن الفردوس (١٥ نشيداً). والتي نشرت في مجموعة «السمعاني» لمؤلفات مار أفرام الكاملة[٣٣٢]. وتثير المخطوطات المكتشفة مؤخراً ضرورة تنقيح وتعديل

هذه المجموعة بعد اضافة الاناشيد، التي لم تكن معروفة من قبل[٣٣٣]. ونظم القديس مار أفرام ابتهالات وتراتيل وتهدّجات للصلوات الليلية، بقيت في الآرامية فقط[٣٣٤].

وقد كتب مار أفرام في المرحلة المتأخرة من حياته في الرُّها مجموعة من الاناشيد في الايمان والعقيدة[٣٣٥]. وجدت في ثلاث مخطوطات تعود الى القرن السادس للميلاد، حددت الحوليات الفاتيكانية (الخزانة الفاتيكانية) تأريخ احداها في سنة ٥٢١م، أمّا المخطوطة المحتوية على سبعة أناشيد فقد تم تحديد سنة كتابتها بعام ٥١٩م. وهي أناشيد وميامر موجهة ضد الآريوسية، وتتضمن تطويراً للعقيدة الارثوذكسية. وفي هذه الاناشيد يؤكد مار أفرام، أنّ الانسان لا يمكن أن يسمو الى الرب، فهو أضعف من القيام بذلك، لكن الرب يمكن أن يهبط من عليائه الى الارض، ويتجسد بصورة ملموسة، بشكل بشري. من الكنوز والاسرار والخيرات، الممنوحة من السماء يحصل كل فرد على جزء محدد منها، ويمكن اقامة الصلاة بصمت، وأدائها بهدوء، في أعماق الروح، وبداخل النفس المؤمنة، الخاشعة لكن الايمان يجب أن يكون أكثر جهرية، ويجب أن يعكس الحالة العقلانية المدركة للانسان المؤمن[٣٣٦]. ونرى أن مار أفرام يعود في هذه الاناشيد مرات عدة الى مفهوم «الروح المقدس»، الذي يغيب[٣٣٧] من (خطبة عن الايمان)، التي كتبها في المرحلة النصيبينية من حياته. فكانت هذه اللفظة، أول عبارة في تطور آرائه العقائدية اللاهوتية.

والحقيقة، أنّ التنوع العظيم في الاشكال الابداعية، التي صنفها مار أفرام يبعث على الدهشة والعجب فعلاً. فقد وضع هذا القدّيس الجليل النابغة عشرات بل مئات المقالات والخطب على شكل قصائد طويلة تخضع لنظام موسيقي دقيق، مع ايقاعات جميلة منسّقة فكان قلبه كالبحر في عطائه لتلك الروائع الجميلة، الملحمية، التي يطلق عليها اسم «الميامر».

أما الاناشيد والتراتيل (المداريش، ومفردها مدارش)، فهي أشعار رائعة الجمال بديعة النظم صاغها مار أفرام على أوزان مختلفة وألحان شتى بلغ عددها الخمسمائة، بالاضافة الى وضعه عدد كبير (تجاوزت المئة بكثير- المترجم) من الاناشيد في البتولية والرهبنة، ورسائل نثرية مؤثرة الى النُسّاك ساكني الجبال

المجاورة لمدينة الرُّها، بقيت شذرات منها كانت قد ترجمت الى الارمنية[٣٣٨].

لقد كان مار أفرام موسيقياً، وهو الذي وضع مجموعة ألحان، غُنيّت عليها أناشيد المنظومة في مختلف الموضوعات والمناسبات، كما مرَّ معنا. والدليل القاطع على ذلك، أنّ التآليف والنصوص الشعرية المعثور عليها تشير مباشرة الى الاوزان والسلالم التي يجب أن تنفذ وفقها تلك الاناشيد والتراتيل والاغاني، فقد جاء - مثلاً - بالنسبة للنشيد السادس والعشرين عن الكنيسة، أنّه يجب أنْ «يُغنى على ايقاع (لحن): آه يا تلميذي»[٣٣٩]. وفي كثير من الحالات توجد احالات الى الحان وايقاعات غنائية انشادية معروفة، بغية الاداء عليها من قبل الجوقات الكنسية المتخصصة. ومن حيث الظاهر أو الشكل، فقد أُديت هذه الاناشيد بصورة ارتجالية في مراحل مبكرة من الحياة البيزنطية[٣٤٠]. وهذه السمة تنطبق بشكل خاص على الاناشيد التي تسمى «السوغيث» وهي على شكل محاورة شعرية تُنظم حسب الترتيب الابجدي، و على حروف اسم من أسماء العَلَمْ، فاذا كان نَظْمها وفق الاحرف الابجدية لمحاورة بين شخصيتين كالحوار بين مريم العذراء والملاك جبرائيل (في البشارة) فسيكون مجموع أبيات المحاورة أربعة وأربعين بيتاً، وغالباً ما تكون مسبوقة بمقدمة قصيرة. أمّا الحوار ذاته فغالباً ما يكون ذا طابع تراجيدي مأسوي، لوحة تتبع لوحة، الى أن تلتهب الحوارية (التمثيلية) حماساً وعاطفة وتوتراً. فاذا كانت المحاورة بين الملاك جبرائيل ومريم العذراء قد تمت بلهجة ناعمة اقناعية من جهة، وبأسلوب الاستكانة والدهشة من جهة أُخرى، فإنّ الاغاني، التي توجّهها مريم الى الرضيع يسوع[٣٤١] تحمل عنصر الفعل والتصرّف. وتترك انطباعاً مؤثراً جداً الحوارية (السوغيثا) التي تحصل بين ابليس والموت[٣٤٢]، حيث تبلغ العقدة ذروتها ثم يحلها المؤلف (أفرام السرياني) بالروعة ذاتها، وبالانسجام والتناغم العظيمين، اللذين يضفيان عليها غاية الجمالية والتشويق. فالّذين يكنّون عداءً مرعباً للمسيح (هم الابالسة الملعونون)، الذين يخشون الموت فيهرعون الى تشويه اسم يسوع وأمجاده العظيمة، أما الموت فهو لا يخيف المؤمنين، فآلام يسوع شفاعتهم[٣٤٣] حين اليوم العظيم. وتؤلف هذه الاناشيد (المداريش) جزءاً مما نظمه أفرام في نصيبين (من النشيد الخامس والثلاثين الى النشيد الثاني

والاربعين) .

وعموماً فإنّ تأثير ابداعات مار أفرام عظيم جداً في الكنيسة السريانية . اذ حددت كتاباته الموسيقية والانشادية الى حدٍّ كبير الملامح الموسيقية الترتيلية في الطقوس الكنسية لبلدان المشرق، التي تتميز بأصواتها العذبة الشجيّة، التي يؤديها أشخاص متخصصون .

صحيحٌ أنّه على الصعيد الادبي السرياني كان هناك من سبق مار أفرام زمنياً ومنهم الشاعران، برديصان وابنه هرمنيوس، لكن أفرام تجاوزهم كثيراً في انتاجاته الادبية (الشعرية والنثرية) التي لا حصر لها، وظل بالنسبة للثقافات الشرقية قاطبة أحد ألمع أدبائها وأبدع كتّابها، وسواء من حيث الشكل، أو من حيث المضمون فإنّ أشعاره وكتاباته النثرية الجميلة كانت أبرز المعالم المحددة لتطور الآداب في هذه البقعة الحضارية من العالم. ويكفي التذكير هنا بالتقليد، المرتبطة بقصائد القديس مار أفرام وأشعاره وأناشيده، المتبعة عند النساطرة وفي الليتورجيات (القداسات) الدارجة في الكنيسة المونوفيزية، وفي الطقوس المؤداة في الكنيسة السريانية الارثوذكسية .

ونودُّ أنْ نشير هنا الى الاستنتاجات الرائعة، والتي جاءت نتيجة لبحث متعمق ودقيق قام به، ل. يميرو (Emerau) للترجمات اليونانية للكاتب السرياني (مار أفرام)، وأهمها، أنّ ترجمة مؤلفاته وأشعاره من السريانية الى اليونانية حصلت مع المحافظة على الايقاعات الشعرية التي كانت منظومة عليها أصلاً . وكمثال على اقتراب النص اليوناني من الاصل السرياني، يتحدث الباحث المذكور عن الرسالة المسماة «خطبة أخرى (رسالة أخرى) عن الآباء المتوفين»، والتي نُقلت عن السريانية[٣٤٤]، حيث كان عنوانها في النص السرياني «خطبة عن يوحنا» ويجري مقارنة مباشرة بينهما. فتبين أنهما متطابقتان تماماً، مع اختلافهما من حيث القياس والحجم فقط[٣٤٥]. وتوصل ك. يميرو لاحقاً الى النتيجة التالية: إمّا أنّ مجموعة «الخطب» (الرسائل) (خطب أفرام السرياني) المكتوبة باللغة اليونانية تعود الى مُترجِم واحد، أو الى المدرسة ذاتها[٣٤٦]. والملاحظ أنّ كلا النصين يعود الى منشأ واحد (من حيث الاسلوب بالذات). فالمصطلحات واحدة، والعبارات متطابقة، والترتيب الجملي مطابق للبنية الصرفية

الاغريقية. والترجمات كلها تنتمي الى العقود الاخيرة من القرن الرابع للميلاد[٣٤٧].

وتوجد أدلة كافية للقول، ان ترجمة أشعار مار أفرام من السريانية الى اليونانية لعبت دوراً كبيراً في تطوير الاسلوبية الشعرية والنثرية في الكتابة اليونانية، ولا سيما في مجال التسابيح والتراتيل والاناشيد الدينية وفق النموذج السرياني المتبع في نظم الشعر على أوزان محددة، استعارها الاغريق من السريان بصورة واضحة، وبخاصّة تلك الاوزان التي ظهرت في حياة أفرام وما تلاها.

وقد كان تأثير الأساليب الادبية التي كتب بها مار أفرام كبيراً في اليونان وفي بيزنطة، وهو الذي عمَّم أُسلوب الابتهالات السريانية المنثورة (التخشفتات)، والتراتيل البيعية المنثورة أو المجالس (قاتسمات)، والتراتيل المُعادة (الردّات) (العنيانات) والتي تَوَّجَها بكتب الفرض الكنسية (الصلاة) المسماة مجلدات (فناقيث) الايمان[٣٤٨].

كان تأثير القديس مار أفرام السرياني هائلاً وعظيماً. وانعكس هذا التأثير القوي على جوانب كثيرة من الحياة الكنسية (حتى لا نقول على جميع جوانبها) في عصره. فالتفسيرات والشروحات للكتب المقدسة تحمل آثار ميامره ومداريشه (ملاحمه وأناشيده). أمّا في طقوس الشعائر الكنسية فقد أصبحت أناشيده وتراتيله مثالاً وانموذجاً يُحاكى في كثير من العناصر والتفاصيل، والاساليب في العالم المسيحي بأجمعه. أمّا مواهبه الشعرية، والاشكال النظمية والاوزان التي أبدعها أو طوَّرها. فانها تسربت عميقاً وبقوة في وعي وعواطف الاجيال اللاحقة. أما غنائيته الرقيقة، والنماذج الشريرة الخطيرة التي رسمتها ريشته الفنانة المبدعة، والمصادمات المأسوية، المروعة، التي صورها في حوارياته الرائعة، فكانت موضع اعجاب حقيقي، ومدرسة في الادب اللاهوتي، الذي يستثير العواطف ويُلهب الحماس، ويؤجج المشاعر، فانبثقت عنها أفكار وآراء جديدة، طوّرت وأغنت المدارك المؤمنة وقوّت النواحي الجمالية ـ الوجدانية فيها. ويمكن القول، دون مبالغة: إنّ جميع ميادين الابداع الادبي والشعري، التي تجلت فيها مواهب الشاعر السرياني الكبير (مار أفرام)، أعطت تآليف لامعة اشتهر بها الادب السرياني لاحقاً، فصارت موضع فخره واعتزازه. ويكفي

القـول: إنّ الموضوعات التي كانت تُشكّل محور اهتماماته (الشعرية والنثرية) ظلّت المادة الرئيسـة لنمو القصائد الليتورجية، والاساس المتين، الذي اعتمدته التراتيل والالحان المسيحية في مختلف الطقوس الكنسية في الشرق وفي الغرب على مدى قرون زمنية كثيرة.

٦ ـ ترجمات الفلاسفة الاغريق

في الوقت الذي شهد تطور الفلسفة السريانية ونموّها جرت بشكل متوازٍ عملية ترجمة المؤلفات العائدة للفلاسفة الاغريق. وكقاعدة عامة، فقد كان رجال الثقافة السريانية في المرحلة البيزنطية على وجه التخصيص، يعرفون بصورة جيدة اللغة اليونانية فاستخدموا أعمال وتصانيف الفلاسفة اليونان مباشرة، دون ترجمات. لكن النشاط الترجمي كان ضرورياً لتوسيع دائرة القُرّاء والمُطّلعين من جهة، ولاجل نشر انجازات العلوم القديمة من جهة ثانية.

لقد كانت المؤلفات الفلسفية الاغريقية لازمة وضرورية لتأسيس اللاهوت وتأصيل الشروحات (التفاسير) والاهم من ذلك كله من أجل دعائم المنافحة عن العقيدة الجديدة (المسيحية). فالمجادلات والمناظرات التي جرت في البدء مع الوثنية، ولاسيما مع الزرادشتية، ومع الديانة الاسلامية في مرحلة لاحقة اقتضت (من السريان) اعتماد طرق وأساليب منطقية متينة، واستخدام حجج وبراهين، مبنيّة على نظام اقناعي صارم. فكان المنطق السلاح، الضروري جداً لبلوغ ذلك الهدف.

لقد اشتهر السريان بنقلهم أمَّهات المصنفات الفلسفية اليونانية وتدريسها لابنائهم. حيث نقلوا «أورغانون» أرسطو «أرسطاطاليس»، و«إيساغوجي» برفيريوس، اللذين شغلا مكانة كبيرة في الدروس التعليمية السريانية. وقد جذبت هذه الترجمات الناجحة، الواسعة اهتمام الباحثين، الذين عنوا بالاسئلة المتعلقة بتواريخ الترجمات، وبأسماء المترجمين، والاهم من هذا وذاك بأسس الترجمات ونواحيها الفنية. وكانت مؤلفات ارسطو (ارسطاليس) تقع في مركز الاهتمام، وفي قمة الصدارة بالنسبة لبرامج

الاطلاّع على الفلسفة القديمة، سواء من حيث دراستها وشرحها، ومن حيث تفسير مضامينها، أو من حيث وضع التعليقات على مقولاتها، أو تحليل معاني مفرداتها ومصطلحاتها لغوياً وفلسفياً. وربما يكون السريان قد تعرّفوا على المنطق الارسطي (الارسطاليسي) قبل المجادلات والنزاعات النسطورية، التي أثارت اهتماماً جديداً تجاه الفلسفة، كما أدّت الى اعادة كثير من الترجمات وتجديدها، وشملت أيضاً ميادين أخرى من الآداب والعلوم اليونانية. ولكن، حسب رأي بعض العلماء، فقد اقتصر اطّلاع السريان في المرحلة الاولى هذه على المنطق وعلى الفلسفة التعليمية الاولية (الشكلية)، في حين أنّ الأسس الاكثر عُمقاً وتبّحراً في فلسفة أرسطو أصبحت مِحْور اهتمامهم اعتباراً من القرن التاسع الميلادي فقط[٣٤٩].

كان هيبا أحد أوائل مترجمي المؤلفات الفلسفية اليونانية الى اللغة السريانية، مؤيداً لآراء ثيودوروس المصيصي، الامر الذي أصبح مادة لمجادلة عنيفة بين هيبا ورابولا، أسقف الرُّها. إلّا أنّ هيبا رُسم أُسقفاً على الرُّها منذ عام ٤٣٥م فاستفاد من مقامه الكنسي هذا لتوطيد الاتجاه الذي يناسب أطروحاته وأطروحات ثيودوروس المصيصي في تفسير الكتاب المقدّس، والذي تنامى وتطور وتبلور في شكله الاكثر نضجاً في مذهب نسطور (نسطوريوس)، أمّا هيبا فقد أُدين في عام ٤٤٩م، ثم تمت تبرئته في المجمع الخلقيدوني المنعقد سنة ٤٥١م فظل أُسقفاً للرُّها حتى عام ٤٥٧م، عام وفاته[٣٥٠].

في دفاعه عن آرائه اللاهوتية الفلسفية، استخدم هيبا الاساليب الجدلية (الديالكتيكية) وكذلك المنظومات والمقولات المنطقية الارسطية المعروفة[٣٥١]. وقد حذا حذو هيبا معاصراه، الاستاذان في أكاديمية الرُّها ـ كومي وبروبا (فروبا في اللؤلؤ المنثور ـ المترجم)، اللذان لم يقتصرا على ترجمة تفاسير ثيودوروس المصيصي فحسب، ولكن نقلا الى السريانية معظم مؤلفات أرسطو[٣٥٢]. وقد بقيت هذه الترجمات محفوظة في الخزائن النسطورية والمونوفيزية على حد سواء. الامر الذي يؤكد، أنّ كلا الاتجاهين المذهبيّين كان يسعى لترسيخ أركانه في الحياة العقلية ـ الدينية السريانية استناداً الى المقولات والمنظومات المنطقية الاغريقية الشهيرة. وقد قام بروبا بترجمة كتاب «ايساغوجي» (لفرفيريوس)

وجزء من «أوغانون» أرسطو وكان من الاوائل الذين وضعوا تعليقاتهم وشروحاتهم على هذا المؤلَّف الكبير.

ولابدّ من الاشارة الى حقيقة جديرة بالتنويه هنا، وهي أنّ بعض الباحثين يضخمون الى حدٍ كبير الانطباع العام أو الصورة المتكوّنة في الاذهان حول الدور الاستثنائي للفلسفة الارسططالية، دون أن يولوا الافلاطونية والافلاطونية الجديدة (فلسفة أفلوطين ـ المترجم) الاهتمام المناسب، بحيث توضعان في مقامهما الصحيح ضمن المؤثرات الفلسفية اليونانية في الثقافة السريانية. اذ كان لهذين الاتجاهين الفلسفيين ثقلهما النوعي الكبير جداً في تلك التعاليم والمذاهب الفلسفية، التي انتشرت وهيمنت في الاوساط اليونانية والسريانية (البيزنطية ـ الغربية).

كان طريق التقاليد الافلاطونية معروفاً ومُسْتَكْشَفاً، فانصبَّ الجهدُ على الافلاطونية الجديدة، المنسوبة الى أفلوطين. ولد أفلوطين عام **٢٠٥**م في مصر وعمل مربياً ومعلماً في مدرسة الاسكندرية الشهيرة، وكان مُطّلِعاً بصورة جيدة على الآداب الغنوصية والتأويلية في عصره، وكذلك على الآراء والمذاهب الصوفية (الذوقية) المختلفة. وانتقل أفلوطين من الاسكندرية الى روما، حيث أصبح رأس المدرسة الافلاطونية الجديدة (الافلوطينية فيما بعد ـ المترجم). ثم مات في عام **٢٧٠**م دون أن «ينشر» مؤلفاته، التي أرسلها الى تلميذه فورفيريوس، مُحمِّلاً إيّاه مسؤولية نشرها وتعميم الآراء والمباحث الواردة فيها. وبصرف النظر عن حقيقة، أنّ فورفيريوس لم يكن «الناشر» الوحيد لتآليف أفلوطين، إلّا أنّ هذه التآليف اشتهرت من خلال ارتباطها باسم التلميذ الوفي لمعلمه (أي باسم بورفيريوس) تحديداً[٣٥٣].

استند الاغريق والسريان في بيزنطة على أرسطو (أرسططاليس)، فشرحوا كتبه وعلّقوا عليها، لكنهم استوعبوه عبر مصفاة التعاليم، التي سيطرت في مدرسة الاسكندرية، تحت تأثير عميق للافلاطونية الجديدة (الافلوطينية). فالشروحات التي جرت على مؤلفات أرسطو حملت بصمات فلسفة أفلوطين، التي انتشرت بفضل مؤلفات تلميذه فيرفيريوس، المُتداولة على نطاق واسع بين اليونانيين وبين السريان على حدٍ سواء[٣٥٤]. وقد ساعد هذا الوضع على أن ينقل

السريان الى بقية شعوب الشرق الادنى من خلال نقولهم (ترجماتهم) وشروحهم وتعليقاتهم ليس لفلسفة ارسطو، ومنطقه الشكلي (الصوري) وحسب، وانّما لنظريات الافلاطونية الجديدة، التي حصلت على تطويرها اللاحق والمهم على يد العرب بالدرجة الاولى.

لقد لعب فيرفيريوس (فرفيروس) وكتابه الشهير «الايساغوجي» دوراً كبيراً في تاريخ التربية والتعليم والثقافة في القرون الوسطى. كان فرفيريوس سوري الاصل، من مدينة صور (ولد عام ٢٣٣م)، حيث كان اسمه في موطنه الاصلي مَلْكا (مَلْقا)، ثم صار «فيرفيريوس» (برفيريوس) في اللغة اليونانية. تعلّم في أثينا على الافلاطوني لونجين (لونجينس)، ثم في روما ـ على أفلوطين، الذي أصبح أشهر أتباعه فيما بعد.

عاش فيرفيريوس جزءاً من حياته في صقلّية، وبعد ذلك رجع الى روما، ومات فيها عام ٣٠٤م. وتتجسّد الاهمية الرئيسة لنشاطه الفكري في التفاسير، والتعليقات، وفي نشر وتعميم التعاليم التي كوّنها وطوّرها مُعلمُه أفلوطين[٣٥٥]. وتتمثل مساهمته الجوهرية في النظرية الفلسفية في «المقدّمة» التي وضعها لكتاب «ايساغوجي». حيث تعطي هذه المقدمة تصوّراً دقيقاً (مُقْتَضَباً) عن المفاهيم الرئيسة، التي تشكل موضوع دراسة الفلسفة، ومن ثم الاساس الذي تقوم عليه.

تُرجِم «الايساغوجي» مرّات عدّة الى اللغة السريانية، فاغتنت هذه اللغة بالمفاهيم الفلسفية الجديدة، التي دخلت في مجال الاستخدام مرتدية معانيها الاصلية الدقيقة، المُستمدة أساساً من المخزون اللغوي اليوناني، ومنظومة المصطلحات الاغريقية، التي شكلّت تصورات وأفكاراً ومفاهيم مُحْدَثة، كان من شأنها تطوير السريانية وتحقيق الدقة اللفظية في العلوم الفلسفية واللاهوتية واللغوية فيها.

ومنذ القرن الخامس «للميلاد» قام بروبا (فروبا) وكومي بترجمة مؤلفات أرسطو (أرسطاليس)، بما في ذلك كتابه «في المنطق»[٣٥٦] و«مقولاته» (القطيغوريات) الشهيرة. نقل بروبا كتاب «ايساغوجي» الى السريانية ووضع عليه شروحاً وتعليقات مُهمة للغاية، تُختتم بالكلمات التالية: «انتهى نصّ

ايساغوجي للفيلسوف فرفيريوس، وانتهى أيضاً الشرح، الذي وضعه عليه بروبا، القدّيس الحكيم، رئيس الاطباء ورئيس شمامسة (ارخدياقون) أنطاكية السورية»[٣٥٧]. وتشير بداية النص الى أنّ الناسخ لم يَعْثر على الجزء الاول من «ايساغوجي»، فنقل نص وتعليق بروبا، وابتدأ من النصف الثاني للكتاب[٣٥٨]. والثابت حسب معطيات أخرى، أن بروبا قضى المرحلة الاساسية من حياته ومن نشاطه الكتابي في أنطاكية، أمّا زمن ازدهار انتاجه التأليفي وعمله الابداعي فهو في أواسط القرن الخامس للميلاد[٣٥٩]، وقد كان معاصراً لهيبا (٤٣٥ ـ ٤٥٧)، استاذ مدرسة الرها ومطرانها. ومن المفيد هنا، الاشارة الى أنّ بروبا (فروبا) شغل مكانة رفيعة على الصعيدين الديني والدنيوي، فجمع في شخصه مركزين رئيسين في المدينة حيث كانت وظيفته الرسمية رئيس الاطباء في مدينة أنطاكية وهو أرفع لقب في هذا الميدان، وكان في الوقت نفسه رئيس الشمامسة (الارخدياقون) فيها، وهو مقام كنسي يجعله من أقرب الاشخاص الى المقام البطريركي.

كانت الترجمة والشرح والتعليقات، التي وضعها بروبا (للايساغوجي) أول عمل، مخصص لتفسير وشرح النص، «الذي لم يكن قد شرح قبل ذلك من قبل الاغريق ولم يك قد ترجم من قبل السريان»[٣٦٠]. ولم يقتصر دوره على ذلك العمل الجليل، فقد خطت يراعته مؤلفات فلسفية أخرى.

يجمع عبد يشوع في جدوله أو قائمته هيبا الرهاوي، وبروبا وكومي في مجموعة واحدة حيث يقول: «ترجم هيبا وبروبا وكومي من اليونانية الى السريانية كتب المفسِّر ومؤلفات أرسطو»[٣٦١] أما السمعاني فيرى أن بروبا وكومي كانا «دكتورين» في أكاديمية نصيبين[٣٦٢]. وبناء على رأيه فقد قام هذان الأُستاذان (الدكتوران على حدّ تعبيره) بالاشتراك مع هيبا، مطران الرُّها بترجمة كتب ثيودوروس المصيصي، «المُفسِّر، أو الشارح الكوني، الاكبر»، التي شكلت أساس العقيدة النسطورية، كما فهمها السريان. وقد شغلت مؤلفات بروبا وشروحاته حيّزاً معيّناً في تطور الافكار الفلسفية النسطورية. وتبرهن شروحاته «للايساغوجي» على استقلاليته في ميدان الفلسفة على أساس المؤلفات اليونانية. ومع أنّه لم نعثر على القوائم الكاملة لشروحات بروبا

وتفاسيره[٣٦٣]، إلّا أنّ الموجود منها يسمح بالحديث عن هذه المؤلفات وعن درجة غنى محتوياتها.

ينقسم المؤلف المذكور الى خمسة أجزاء، أو فصول (كما أُطلق عليها أصلاً - المترجم)، ولكي يتم تمييز النص الاصلي (الايساغوجي) عن الشروح والتفسيرات، أشير الى النص بحرف «ألف»، أمّا الشرح والتفسير فتمت الاشارة اليه بحرف «باء» (ب). ثم ينتهي العمل بالعبارة التالية: «انتهى بعون الرب إلهنا هذا الشرح على فرفيريوس، الذي وضعه بروبا»[٣٦٤].

وكما يذكر الباحثون فقد ترجم سرجيس الرأسعيني كتاب «الايساغوجي» أيضاً. فكان كتابه بعنوان «الرسالة، التي وضعها أحد الفلاسفة، تحت عنوان «ايساغوجي» بالاغريقية، والتي يمكن ترجمتها الى السريانية بعنوان مقدِّمة في المعرفة»[٣٦٥]. أما المضمون فيتبين من خلال بعض الكلمات، التي تؤكد أنه وضع لتفسير وشرح «كتاب المقولات لارسطو» وتقسيم المعاني والمفاهيم. وبهذا الشكل، يكون سرجيس الرأسعيني (توفي سنة ٥٣٦م) ثاني المترجمين «للايساغوجي».

وتوجد ترجمة أخرى «لمقدمة فرفيريوس (برفريوس)، تُنسب الى أغناطيوس (أثناسيوس) البلدي الذي مات سنة ٦٨٦م[٣٦٦].

وعليه، فانّه يمكن القول، إنّه على مدى ثلاثمائة عام كانت تظهر كل مئة سنة تقريباً، ترجمة سريانية جديدة «للايساغوجي» فتسمح المقارنة بينها بمقابلة تطور المصطلحات الفلسفية السريانية واليونانية. وتظهر هذه المقارنة بشكل جلي محاولات التراجمة والشراح ايجاد الكلمات والعبارات الاكثر دقة في التعبير عن المفاهيم المستخدمة، كما تكشف سعيهم الدؤوب لاعطاء هذه اللفظة أو تلك المعنى الجديد، الذي يكافىء الاصل اليوناني ويماثله. وفي حالات عديدة رسمت الكلمات أو العبارات كما تنطق عند الاغريق، ثم أُدخلت الى السريانية فاستخدمت كالالفاظ السريانية تماماً[٣٦٧]. فمنذ الاسطر الاولى يتحدث «الايساغوجي» عن خمسة مفاهيم، أو مصطلحات، لعبت الدور الاساسي في المنظومة المنطقية الارسطية (الارسطاليسية). وهي المقولات التالية:

١ ـ الجوهر. ٢ ـ الجنس. ٣ ـ الكم. ٤ ـ النوع. ٥ ـ الفرد. وتذكر أحياناً عشرة مقولات. كما كانت هناك أشياء تقع في مقولات مختلفة مع امتناع ردها الى ضرب واحد من الوجود. وهناك مقولات مزدوجة المعنى، وقد أدّى عدم التنبـه الى هذا النمط من اللبس، الى استخـدام كلٍ من بروبـا وأغنـاطيوس (أثنـاسيوس) البلدي ألفـاظـاً مختلفـة لترجمـة المقـولـة ذاتها عن اليونـانية[٣٦٨]. فالـترجمـة السريانية «للمقـولات الارسـطية»، المنسـوبـة الى أغناطيوس (أثناسيوس) البلدي»، المحفوظة تحت الرقم ٢٤٨ في المكتبة الوطنية الباريسية[٣٦٩]، لا تطابق أيّاً من المخطوطات اليونانية المعروفة «للايساغوجي» وانّما تشكل استعراضاً عاماً للنص ليس إلّا[٣٧٠].

وبعد أن توقفنا مطوّلاً عند مصير «الايساغوجي» في الاوساط السريانية، أصبح بامكاننا الاقتناع فعلاً بالمجهود الذي بذله السريان للاحاطة بالمعارف الفلسفية، التي تشكل الاساس التعليمي في المدرسة العليا، ولتفسير الكتاب المقدس، وللتأويل اللغوي، والاهم من ذلك للمناقشات والمجادلات اللاهوتية.

في التطور العام للآراء والافكار الفلسفية للنساطرة لعب دوراً هاماً بلا شك الجـاثليق مار آبـا الاول (٥٤٠ ـ ٥٥٢م)، الـذي كان أستـاذاً مدرساً لسنوات عدّة في أكاديمية نصيبين وقد قام مار آبا الاول في الفترة الواقعة ما بين عامي ٥٢٥ و ٥٣٠م برحلة رافقه فيها توما الرهاوي، الذي كان يعرف اليونانية بصورة جيدة. شملت جولة مار آبا وتوما الرّهاوي فلسطين، مصر، ومناطق بيزنطة والقسطنطينية. والتقيا أثناء رحلتهما مع قزما انديكوبلستس. ورغم الحياة المـلأى بالملاحقة والمخاوف، والسنوات السبع، التي نفي فيها آبا الاول الى أذربيجـان وسنـوات الحبس الثـلاث (٥٤٩ ـ ٥٥١م) فقـد تمكن من القيام بترجمـات عدّة من اليونانية الى السريانية، وأهمها بعض الليتورجيات، ونقل أسفار العهد القديم وعمل قوانين الداود، وفسر بعض الكتب والفصول، مثل سِفْر التكوين والمزامير والامثال وكتب الميامر والتراجيم، ونقل آبا من اليونانية الى السريانية قدّاسـات نسـطورية قديمة (المعروفة بالقدّاس الثاني والثالث) يستعملها النساطرة في فترات معينة من السنة الليتورجية. وكتب بحثاً (رسالة)

في الزواج، أعلن فيه موقفه ضد زواج الاقارب، الدارج عند الفُرْس[٣٧١].

وفي الواقع فقد كان الوضع الذاتي للمسيحيين السريان في دولة الساسانين في منتهى التعقيد والصعوبة، وذلك لاسباب كثيرة منها: ملا-حقتهم من قبل الكهنة الزرادشتيين، والانقسام الحاصل في المسيحية الى أنصار العقيدة، النيقّية وأتباع المونوفيزية. ففي الهجوم الجدالي العنيف ضد المارقين (الهراطقة) الكُثُر استعمل اللاهوتيون أسلحة كلامية هامة فشحذوا حججهم الفلسفية، وطوّروا أفكارهم وآراءهم ضمن منطقية قوّية، بل تمكنوا في حالات عدّة من التفوق على معلميهم (في الفلسفة والمنطق) - على الاغريق.

وترسم لنا أقلام البحاثّة والمؤرخين صورة عن أحد المشتركين الرئيسيين في جدال علمي كبير جرى في القسطنطينية[٣٧٢]، وهو بولس مطران (مطرافوليط) نصيبين (توفي عام ٥٧١م)، المشهور باسم بولس الفارسي. وينسب المؤرخون اليه بالذات مجموعة من الآراء والصياغات في مناظرته مع فوطين المانوي، محفوظة في «Disputatio» المناظَرة) ومن المحتمل، أن الحديث يدور هنا حول شخص آخر، ولكن من المؤكّد، أنّ هذه الافكار والصياغات كانت نتيجة لتطور الآراء والنظرات، التي سادت في أكاديمية نصيبين. , وهذا مثبت في شهادة يونيليوس الافريقي[٣٧٣]، الذي يربط «Institutaregulari divinae legis» مع تعاليم شخص «فارسي الاصل باسم بولس، كان قد تعلم في مدرسة مدينة نصيبين. ويؤكد يونيليوس، أنّه جرت دروس نظامية في أكاديمية نصيبين، من بين موادها الوضعية (غير الدينية) النحو والخطابة، الى جانب تفسير الكتاب المقدس، أما الدروس فكان يلقيها أساتذة متخصصون، magistri publici [٣٧٤]. ومن المحتمل، أن يونيليوس الافريقي سمع باسم بولس الفارسي في بيزنطة[٣٧٥]. والمهم في الامر، أن منظومة شروحه ودراسته الاستقصائية المتعمقة للكتاب المقدّس كانت مادة هامة جداً استفاد منها يونيليوس ورسخّ معالمها في أبحاثه اللاتينية.

ولابدّ من الاشارة الى أن اهتمام الملك الفارسي كسرى الاول ازاء مختلف المذاهب الفلسفية والدينية، لعب دون شك، دوراً ايجابياً بالنسبة لوضع المسيحيين في ايران. أمّا فيما يتعلق بكسرى الثاني، فانّ تعاطفه مع المسيحية

سمح بالتنافس في القصر الفارسي بين المونوفيزيين والنساطرة، الذين كانوا مقرّبين تارة الى قرينة الملك، وتارة أخرى الى أعيان القصر وأقارب الشاه[٣٧٦].

في هذا الاطار نودُّ أن نذكر رسالة في المنطق، كتبها بولس الفارسي تحت تأثير «الفيلسوف أرسطاليس»، أهداها الى «كسرى الاول السعيد، ملك الملوك»، «صانع الخير للناس»[٣٧٧]. أمّا الرسالة (المقالة) الاخرى للعالم المذكور (بولس الفارسي) فقد اشتهرت من خلال الترجمة التي قام بها ساويرا سابوخت «عن الفارسية»، أي عن البهلوية[٣٧٨]. ومن المعروف، أن كسرى الاول جمع في مكتبته مجموعة من الكتب الفلسفية، أما اهداء بولس فيشير الى العلاقة الودّية والمحترمة من طرف كسرى الاول تجاه السريان.

لا يدخل في أهدافنا هنا تقديم عرض شامل مُفصل للكتابات والتآليف اللاهوتية والتفسيرية العقائدية لدى السريان، إلّا أنّه لابدّ من الاشارة الى المستوى الرفيع للاعداد الكبيرة من الشروحات والتفاسير على العهدين القديم والجديد، والى تفسير القُدّاسات (الليتورجات)، والى الترجمات، وكذلك الى الخطب والمواعظ المستقلة، وأخيراً الى الاشعار والميامر والمدائح التي صاغتها أقلام ومواهب السريان في ذلك العهد. كما نودُّ الاشارة بصفة خاصة الى أهمية التآليف السريانية ذات الطابع التأريخي، مثل سير القديسين، والشهداء، التي وصلت الى أيدينا بأعداد ضخمة، الامر الذي يعين على رسم لوحة تاريخية واقعية والتأكّد من عددها ومن الحقائق التاريخية، ومن ثم تتبّع واستقصاء تطور التعليم والثقافة السريانية، ونمو أساليب كتابتها وتدوينها، وبالتالي تحديد طرق انتشار المسيحية ودرجة تغلغلها في المناطق المختلفة من الشرق. فالحقيقة، أنّ الاضطهاد الذي تعرّض له النصارى في العهد الساساني من حكم ايران أفرز كمّاً هائلاً من التآليف والسيَر والمراثي والتراتيل الجنائزية، التي تحفل بتفاصيل لا تُقدّر بثمن، سواء من حيث وصف دقائق الحياة الاجتماعية ـ المعيشية آنذاك، أو من حيث رسم ملامح حيّة لكثير من الشخصيات الواقعية، مما يوفر فرصة ذهبية لرؤية جديدة ولوصف أكثر موضوعية لحياة مختلف فئات المجتمع، بدءاً من الفلاحين والحرفيين، والتجار وانتهاء بالبلاط (القصر) وحريم الشاهنشاه (الملك)، وبالتالي الوصول الى عدد من الاستنتاجات حول الاوضاع

الاقتصادية والاجتماعية للطبقات وللشرائح المختلفة.

وترتدي هذه الاهمية كذلك الاخبار أو تواريخ مناطق معينة، وتواريخ المدن، والاديرة، وهي أخبار وأوصاف غنية جداً بمضمونها ذي التنويعات المتعددة. ويكفي أن نشير في هذا المجال الى أخبار مدينة الرُّها وهي كثيرة جداً، وأخبار منطقة المرج (ماركا) أو دير بيت عابي (آبا) وغيرها وغيرها. وتصلح المواد المتوفرة في هذه النقطة أنْ يُكرّسَ لها مؤلفات مستقلة، تخصص لمناقشة المصادر التاريخية السريانية للمدن والاديرة وللمناطق، المرتبطة بتاريخ المسيحية في المشرق.

انّ السعي لتحديد مستوى التطور العلمي والثقافي لدى السريان، يُلزمُ الباحث بالانتباه الى تطور عدد من الفروع والميادين العلمية، التي صارت مادة لابحاث كثيرة قام بها في معظم الاحوال المونوفيزيون، الذين لعبوا دوراً أقل من النساطرة في نشر الثقافة السريانية. فاللغة المشتركة، والعلاقات الحيّة، بل وحتى المجادلات والمساجلات تصلح لأنْ تكون أساساً يتمّ الانطلاق منه، بحيث تصبح المعلومات والمعطيات العلمية المُدْرَجة في المؤلفات المونوفيزية، أو في المؤلفات النسطورية مُلْكاً عاماً لهؤلاء ولاولئك على حدٍ سواء، ويكفي أن نسمي في هذا المجال فيلوكسينس المنبجي (توفي سنة ٥٢٢م)، النصير المتحمس لسويريوس (سويرا) الانطاكي ولمذهب المونوفيزيين، وسمعان الارشمي، أُسقف بيت ارشم (الذي توفي في القسطنطينية قبيل عام ٥٤٨م).

بالنسبة لفيلوكسينس المنبجي (اخسنايا) (٤٤٠ ـ٥٢٣م) فقد عرف على نطاق واسع ككاتب من جهة وكمترجم الى السريانية من جهة ثانية[٣٧٩]. ولقد وصلتنا معلومات عن حياته الحافلة بالنشاط من مصادر كثيرة في طليعتها كتاباته شخصياً، إذْ يُجمع المؤرخون والباحثون المختصون على أنّه كان كثير الكتابة وغزير التأليف، ولا سيّما في الموضوعات العقائدية اللاهوتية وفي شروح الاناجيل، وفي القضايا النسكية، وفي المسائل التأملية والنفسية. وقد خلّف فيلوكسينس مؤلفات كثيرة، أودعها آراءه وتصوراته في مختلف المسائل، التي كانت محور الاهتمام العام في زمنه.

زار فيلوكسينس مدينة القسطنطينية ثلاث مرات، وبشّر بالدعوة

المسيحية وبالآراء المونوفيزية تحديداً في المناطق الشرقية من إيران. ويُذكر أنّه كتب رسالة، يصف فيها هيمنة النساطرة على الكنيسة المسيحية في إيران. ومن رسائله النادرة والطريفة فعلاً، تلك التي كتبها سنة ٥٢٤م الى سمعان رئيس دير الجبول، عن الشهداء الحميريين وعن الاضطهادات التي قام بها الملك اليمني المتهود «ذو نواس» ضد المسيحيين(٣٨٠)، بالاضافة الى رسائل عديدة وجهها الى الراهب الرّهاوي بطريقيوس، ورسالة الى الكاهنين الرّهاويين ابراهيم واورستوس، ورسالة الى شخص انخرط حديثاً في سلك الرهبانية، وأخرى الى شخص ترك اليهودية واعتنق المسيحية.

أما النشاط الادبي ـ التأليفي ليعقوب السروجي (٤٥١ ـ ٥٢١م) فقد منح المونوفيزيين الاشعار الدينية البديعة وقصائده الرائعة المسبوكة باحكام عظيم حتى لقبه السريان بحق «كنارة الروح القدس وقيثارة الكنيسة الارثوذكسية» وجمع بعض المهتمين قصائده فبلغت ما ينوف على سبعمائة قصيدة بقي منها حوالي ٢٥٠ قصيدة مخطوطة. أمّا المواضيع التي يتناولها بأشعاره فأهمها أحداث العهد القديم والجديد، والليتورجيات والايمان والفضائل وتقريض العذراء مريم، والاسرار. وبالنسبة لكتاباته النثرية فأهمّها رسائله وخطبه (مواعظه)، التي تشمل مختلف المسائل المختارة من المسيحية الاولى.

إنّ ابداعات يعقوب السروجي لا تُضاهى، ولهذا يمكن القول دون مبالغة أنّه أغنى الادب السرياني وأثراه بكتاباته المنظومة وقصائده الجميلة، وبآرائه العقائدية الجديدة(٣٨١). ولعلّ من أشدّ المتحمسين لمذهب المونوفيزيين (الطبيعة الواحدة) هو يعقوب البرادعي (توفي عام ٥٧٨م)، ويعتبر المؤسّس الفعلي لهذا المذهب في سورية، ولهذا فقد دُعي باسمه أيضاً (اليعقوبية، اليعاقبة) وتُنسب اليه مجموعة كبيرة من الاعمال اللاهوتية يغلب عليها الطابع الجدالي ـ العقائدي، تعود الى القرن السادس أيضاً(٣٨٢).

وفي الروح النضالية، المونوفيزية ذاتها وُضِعَت مؤلفات يوحنّا الافسسي (الأسيوي) (مات عام ٥٨٦م)، وأشهر كتبه اطلاقاً ـ «التاريخ الكنسي»، الذي يؤرخ الى سنة ٥٨٥م، وهو أقدم تاريخ كنسي وصل الينا من السريان المونوفيزيين (المنوفيستيين)، وله أيضاً كتاب «سيَر القديسين الشرقيين». ويضم

هذان الكتابان معلومات كثيرة ترسم صورة عن الاحداث التي جرت منذ عهد يوليوس قيصر وحتى قبيل وفاة المؤرخ بمدة قليلة جداً، كما نقرأ فيهما عن كثير من الصراعـات الايديولوجية والمنافسات العقائدية التي جرت في بيزنطة وفي الشرق الادنى[٣٨٣].

وجـدت الاوريجينية (الحلولية) صداهـا السرياني في مؤلفات اسطيفان برصوديلي (توفي حوالي سنة ٥٥٠م)، الذي كان راهباً مُتنَسكاً في الرّها، ولكنه حينـما رحـل الى مصر تعـرف هناك على تعاليم فيثاغورس من تلميذه يوحنّا (الافـامي الذي درس على فيثاغورث في الاسكندرية - المترجم). وقد كتب اسطيفان باسم مستعار هو (هيروتيوس) «ايرثاوس» كتاباً حول «الاسرار المُخبأة في الملكـوت الالهي»، نفى فيه عذابـات جهنم ووقـع في المـذهب الحلولي المحض، معلناً أنّ كل طبيعة هي مساوية في الجوهر للذات الآلهية. ولقيت هه الرسالة، القائمة على الشروح السرية المغزى (على الكتاب المقدّس ولاسيما على المزامير) انتشاراً عريضا ليس بين السريان وحسب[٣٨٤]، وانّما في مناطق الشرق الادنى بأكملها، فلفتت أنظار الباحثين وحظيت بدراسة مفصّلة ودقيقة للغاية[٣٨٥].

لقد كان القرن الميلادي السادس قرن علم وتعليم بالنسبة للسريان، إذْ ازدهرت علومهم ليس في ميدان اللاهوت فقط، ولكن شملت بقية الفروع والتخصّصـات، ولاسيّما في مجالي الكيمياء والـطب، حيث أولى المونوفيزيون بالذات كبير اهتمامهم لهذه الميادين، ويأتي في طليعتهم سرجيس الرأسعيني (أو سرجيوس الرشعيني - الرسعني).

٧ ـ سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني (الراسعني)

عني السريان عناية كبيرة في علوم شتى، وقد لعب التطور العلمي لديهم دوراً هاماً جداً ولاسيما في المراحل الاولى من القرن الوسطى، ويعتبر تاريخ العلوم السريانية من أغنى مجالات البحث العلمي وأقدمها، إلّا أنه بقي أقلّها خضوعاً للدراسة. فبالاضافة الى المؤلفات التاريخية تتحدّث الدراسات والابحاث العلمية للسريان عن المستوى الثقافي ـ العلمي الرفيع، وعن اتساع اهتمامات السريان، الذين احتلّوا مكانة رائدة، وموقعاً متقدّماً بين شعوب الشرق الادنى في تلك الازمنة.

فالشريحة المدينية الثرّية العليا اهتمت بنشر التعليم والمعارف، الضرورية للحياة العملية. واستجابت الهيئة الكنسية الاعلى (الاقليروس، الاكليروس) لهذه المطالب والاحتياجات الواقعية، فالتقت إرادة هاتين الشريحتين (خاصّة القوم) لتفرز ما أفرزته من نتائج كبرى في ميادين اللاهوت والفلسفة والطب والفلك وغيرها. وكانت هذه المعارف ضرورية لادارة الدعاية المكرسة لتثبيت المحطات والمراكز التجارية بأيدي السريان، الامر الذي وطّد بدوره المكانة الاجتماعية، والاقتصادية للسلك الكنسي المتعاظم في تلك الظروف. شملَ التعليم المدرسي برنامجاً متنوع المواد، كالشرح والتفسير، والفلسفة، والطب، وغيرها من العلوم، التي بلغت قمة التقدم والازدهار في ذلك الحين. ورغم هذا التقدم الكبير، إلّا أنّ أهمية المؤلّفات والتصانيف العلمية السريانية، وطرائق تدريسها لم تُدْرَك كما ينبغي ولم تَحُزْ على الاعتراف الموضوعي المناسب.

وكما جرى الحديث من قبل، فانّه الى جانب الاتجاه الديني (الاكليروسي) للتعليم السرياني، نمت وتطورت الاتجاهات العلمية الطبيعية والانسانية

(الـدنيوية)، والتي يحتل الطب مكانة مرموقة بينها. وهذا شيء طبيعي، لان الطب (كالرياضيات والجغرافية) قام منذ أقدم العصور على وحدة النظرية والممارسة.

وعني السريانوين عناية كبيرة بترجمة المؤلفات الطبية اليونانية الشهيرة الى لغتهم، والتي لعبت دوراً هاماً جداً في تطور العلوم العربية لاحقاً. وفي الواقع فانه من النادر أن تعثر على ترجمة عربية من اليونانية لم ترجع الى السريانية، لان السريان أوّل من ترجموا الكتب والمقالات الاغريقية، وهذا الامر ينطبق على التآليف العلمية كافة، سواء الفلسفية منها أو الطبية[٣٨٦].

بلغ الفكر العلمي القديم في كثير من اتجاهاته مستويات رفيعة، لكن العلوم «الوثنية» لم تكن مقبولة أو جماهيرية لا في بيزنطة ذاتها، ولا في الاقاليم والمنـاطق السورية الخاضعة لها. وقد تم اصدار قرار سلطوي جائر من قبل الامـبراطـور يوستينيانس (يوستينيس) يقضي بطرد الفلاسفة «الوثنيين» (عام ٥٢٩م) خارج أثينا، إلّا أنّ هؤلاء الفلاسفة المنفيين استأنفوا نشاطهم مجدداً في الاسكندرية وفي أكاديمية القسطنطينية.

فالكـاتب المؤرخ السرياني يوحنـا الافسي عاد الى العاصمة واختاره القيصر يوستينيانس (عام ٥٤٢م) لتبشير «الوثنيين» والدعوة الى النصرانية بقوة البلاط نفسه، وهكذا قضى على معالم الفن «الوثني» والكتب «الهيلينية»، حيث جعلها طعاماً للنيران.

وقد تبلورت في حقل الفكر العلمي اتجاهات ونزعات، سعت لمناهضة التصـورات الـدينية ـ الكنسية وذلـك من خلال العودة الى المعارف العلمية القديمة. وحدثت هذه المصادمات في ميدان الفلك والطبيعيات والجغرافية. وكان يمثل التفسيرات الدينية والتصورات اللاهوتية، المسيحية في حقول العلوم الـطبيعية الشخصية السريانية ـ الفـارسية مار آبـا الاول الجـاثليق (٤٩٠ ـ ٥٥٢م) وتنسب اليه شروح سِفْر التكوين والمزامير والامثال ورسائل عديدة في المسائل الادارية وحول موقف المسيحيين تجاه السلطة المدنية. وقد اتبعه في آرائه وتفسيراتـه اليونـاني قـزمـا انديكوبلستس. أما ممثلو الاتجاه الآخر، الذين يعـترفـون بالعلوم القـديمة، فيأتي في طليعتهم الاسكندري يوحنا فيلوفونس

(فيلوبونس)، وتلميذه سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني، ويجدر بالذكر أنّ الكنيسة أبسلت (حَرَمت) فيلوفونس وعَدّتهُ مارقاً.

مزِج سرجيس الرأسعيني بين معارفه النظرية ونشاطه الواضح في حقل الطب. فبَرعَ وأجادَ وأفاد في نقولاته (ترجماته) بتأدية المعاني الاصلية بعبارة دقيقة واضحة، مراعياً الامانة في نقله، الذي فضله الكثيرون على الترجمة اللاتينية.

لقد ساعدت الكتب الطبية المتخصصة في حقل المقادير والنسب الدوائية والعلاجية السريان كثيراً في فن التعرف على الامراض وتشخيصها بصورة دقيقة ومن ثم وضع العلاجات المناسبة لها، وفي تحديد العاهات الجسدية الداخلية، التي لابد من الكشف عنها لاستئصالها، وهذا ما سعى اليه الاطباء السريان في نقلهم لتلك الكتب العلمية المفيدة. ومن المؤكد، أنّ الاطباء السريان استفادوا مثل زملائهم الاغريق من الخبرة الطويلة التي تراكمت لعدة قرون. ويُذكر أنّ المعارف في مجال الطب والمعالجة كانت تحصل في المدرسة فتنقل من المعلّم الى طالبه، وفي مرّات كثيرة من الاب الى ابنه. وقد اشتهرت مجموعة من الشخصيات العلمية المتحدّرة من أُسر طبية، مثل أُسرة بختيشوع السريانية التي اشتهرت بالطب لاجيال عدّة، حيث لمع فيها عددٌ من الاسماء في هذا الميدان: حنين بن اسحق وابن اخته حبيش.

احتلَّ الاطباء في ذلك الوقت مكانة خاصة في المجتمع. وكان بينهم أفراد، مُنِحوا لقب رئيس (رأس) الاطباء. حيث جاء هذا اللقب من العصر الروماني، عندما كانت الخدمة الطبية للمدينة (روما) تتم بصورة نظامية ومبرمجة. وكان بعض أولئك الاطباء من العبيد والاسرى، الذين يطلق سراحهم، فكانوا يقومون بهذه المهمة تحت قيادة الاحرار. أما الاحرار فقد شغلوا مناصب رؤساء الاطباء (Supra medicos). ولقب الطبيب الرئيس كان يحصل عليه: (١) أطباء الامبراطور (أطباء القصر archiatri sacripalatii (٢) أطباء المقاطعات archiatri municipales أو populares، الذين قاموا بمهام الاطباء الرئيسيين في البلديات والمدن، (٣) الاطباء العاملون في روما والقسطنطينية، (٤) رؤساء (مديرو) المدارس الطبية، أو الاداريون الاساسيون فيها (archiatri scholaves)[٣٨٧]. وقد ساد هذا التقسيم بشكل مطلق في عهد

جالينوس (جالِينس) (القرن الثاني قبل الميلاد). فبقيت هذه الالقاب والوظائف في العهد البيزنطي، ولهذا كان سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني يحمل لقب رئيس الاطباء في مدينة رأس عين الجزرية (ثاود وسيوبولس) السورية. ومن المفيد الاشارة هنا، الى أن المجموعة القانونية السورية، (الموضوعة في الربع الاخير من القرن الخامس الميلادي) تنصُّ على تطبيق مادة من تشريع الامبراطور تاود وسيوس، تقضي باعفاء الاطباء من دفع الضرائب والاتاوات..

وينص التشريع المذكور على ما يلي: «يُعفى الاطباء ومعلمو الاختصاصات والمواد كافة، الذين يعيشون في المُدن وفي ضواحيها من دفع أية ضريبة أو أتاوة، ونخصُّ بالذات، اعفائهم من ضريبة النفوس (الافراد)، والممتلكات، ولا يجوز اكراههم على أن يصبحوا أوصياء على الايتام أو قيّمين على أحد (لئلا يترتب عليهم دفع ضرائب مقابل ذلك ـ المترجم)، باعتبار أنّ الاطباء يعالجون الاجساد، أمّا العلماء (المعلمون) فيعالجون الانفس»[٣٨٨].

وبناء على ما تقدم، يتضح أنّ الاطباء لم يدفعوا «ضريبة النفوس»، التي كانت تُحَصَّل من سكان الارياف، أكثر مما تُجبى من أهالي المدن، كما تم اعفاؤهم من ضريبة الدخل، التي كانت تجبى من الحرفيين والتجار. وقد عانت الطبقات والشرائح الاكثر فقراً من تلك الاتاوات. وعندما أُلغيت في عام ٤٨٩م قوبل هذا القرار بفرح عظيم[٣٨٩].

وبناء على ما أوردناه من تشريعات تعفي الاطباء من دفع الضرائب، فانه يمكن الاستنتاج بانهم كانوا يحتلون مكانة اجتماعية ذات امتيازات معينة.

وكما أشرنا من قبل، فقد كان جرجيس الرأسعيني أحد رواد عصره، الذين جمعوا في أشخاصهم تعددية وشمولية المعارف والاساس النظري المتين مع النشاط العلمي الفعال في مجتمعهم. فكان طبيباً ماهراً، وفي الوقت نفسه كاتباً مستقل الآراء والتأليف، وهو من أوائل مترجمي أرسطو (أرسططاليس) وجالينوس الى اللغة السريانية، ولهذا فقد حظي بشهرة واسعة وبمكانة مرموقة لمدة طويلة في العلوم الوسيطة (علوم القرون الوسطى) في منطقة الشرق الادنى الحضارية.

وقد كتب عنه المؤرخ والكاتب السرياني ـ العربي غريغوريوس أبو الفرج

الملطي المشهور بابن العبري (القرن الثالث عشر للميلاد) ما يلي: «وكان بين السريان أطباء مهرة رائعون، مثل سرجيس الرأسعيني، وهو أول من ترجم الكتب الفلسفية والطبية من اليونانية الى اللغة السريانية»[٣٩٠].

بدءاً من القرن الخامس للميلاد اشتغل السريان بالترجمة من اللغة اليونانية في مدرسة الرّها ـ «مدرسة الفرس» وبعد أن تعرضت الى التدمير من قبل الامبراطور زينون (٤٨٩م)، استعادت وجودها، واستأنفت نشاطها في نصيبين على الاراضي الفارسية (ذلك الحين). وقد ازدهرت المدرسة الطبية في جنديسابور، على مدى قرون عدة، حيث كانت مرتبطة بالثقافة المحلية من جهة، وأخذت من الاسرى الاغريق «الحكمة الهيلّينية» في فن التطبيب والمعالجة من جهة أخرى. في بلاد فارس وجد الافلاطونيون الجُدد ملاذاً يحميهم، وكذلك «الوثنيون» المطرودون من أثينا بأمر من القيصر يوستينيانس.

في كل مرة تطرح فيها مسألة التآليف العلمية في منطقة الشرق الادنى، يوضع اسم سرجيس الرأسعيني في رأس قائمة العلماء، وفي طليعة الشّراح والمترجمين للمؤلفات والتصانيف القديمة، وقد كتب عنه كثير من المؤرخين والباحثين السريان والعرب على حد سواء، حيث يلقبونه بـ«الضليع في اللغة اليونانية» و«الفيلسوف» ثم يشيرون اليه كطبيب ألمعي، ماهر. يتجسّد في شخصيته النموذج العلمي ـ الموسوعي، المتميز في الادب السرياني، الذي يحيط بعدد من ميادين المعرفة، بما في ذلك المنطق والعلوم النفسية والطبية واللاهوتية والكلامية وحتى الزراعية. وهذا أمر طبيعي، لانّ التقارب والتقاطع بن العلوم الفلسفية واللاهوتية والطبيعية كانت السمة المسيطرة طوال العهد الاقطاعي سواء في الشرق، أو في الغرب. في ذلك الحين لم يكن ثمة فصل بين الفروع العلمية المختلفة. وبالتالي فقد هيمن الاتجاه الموسوعي (الشمولي، الكلّي)، اذ نجد نظراء لسرجيس الرأسعيني في مناطق شتى من قارة أوروبا، وخاصة في مجالات اللاهوت والكلام والفلسفة. لكن الكاتب السرياني (سرجيس الرأسعيني) يتميّز عن زملائه من اللاهوتيين ـ الكلاميين في الغرب بتخصصه في الطب أيضاً، الذي تعمق فيه بقدر تعمقه بالعلوم الفلسفية والطبيعية.

من مؤلفات رئيس أطباء رأس العين في القرن السادس للميلاد

(سرجيس الرأسعيني) لم يصلنا سوى جزء صغير، وحتى هذا الجزء البسيط لم يُطبع بما فيه الكفاية. ومع طباعة مجموعة من المصادر باللغة العربية، نتعرّف على نقوله وترجماته الكثيرة[٣٩١]. أمّا نشاطه الادبي فيمكن تسليط الضوء عليه، والكتابة عنه بتوسع أكبر. وهذا أمرٌ مهم، باعتبار أنّ عدداً من المؤلفات المذكورة في المصادر تلك فقدت، أمّا بخصوص نسبتها الى سرجيس الرأسعيني فهي مسألة لم تكن معروفة من قبل.

والمعلومات الموجودة عن حياة سرجيس الرأسعيني محدودة، لكنها مؤكدة لأنّهامُستمدة من مصادر كانت معاصرة له تقريباً. فالتاريخ المنحول لزكريا (زخاريا) المدلّي، الموضوع باللغة السريانية حوالي سنة **٥٦٩**م (النص اليوناني وضع في بداية القرن السادس لكنه فُقِد)، يخبرنا أنّ سرجيس الرأسعيني كان «رجلا بليغاً فصيحاً، واسع الاطلاع والتبحّر في كثير من الكتب اليونانية وفي تعاليم أوريجانُس». حصلَ على تعليمه في الاسكندرية، التي استمع فيها لبعض الوقت لمحاضرات ودروس من قبل «مختلف المعلمين». وعندما حضرَ الى الاسكندرية كان يعرف اليونانية مع ميل الى الطب، حيث تلّقى تعليمه الابتدائي (الاساسي) في موطنه الاصلي. وقد قام سرجيس الرأسعيني بترجمة أحد كتب جالينوس مرتين وهو كتاب «De causis et simptomatibus» ، الذي يتحدث عن أنواع الامراض، أسبابها وأعراضها. ويجدر بالذكر، أنّه قام بالترجمة الاولى لهذا الكتاب قبل مجيئه الى الاسكندرية، أمّا الترجمة الثانية فقد نفذّها بعد عودته من هناك (الى رأس العين ـ المترجم)[٣٩٢]. اذاً، يمكن الجزم بأنّ سرجيس الرأسعيني عرف اليونانية ودرس الطب قبل رحلته الاطلّاعية الى الاسكندرية، التي استمع فيها الى دروس يوحنا فيلوفونس، تلميذ أمونيوس (الاسكندري)، الذد وضع شروحاً على أرسطو وتفسيراً «لايساغوجي» فرفريوس الشهير، أمّا الرأي القائل، بأن نشاط تلميذ يوحنا (سرجيس) كان مقتصراً على الترجمات وعلى التفاسير، التي سمعها في محاضرات معلّمه[٣٩٣]، فهو رأي غير عادل. وكما سيتضح لاحقاً، فقد كتب سرجيس مجموعة من المباحث والكتب المستقلة. وأشير هنا، الى أنّ فيلوفونس ذاته كان يملك كتابين طبيّين، لم يُطبعا حتى وقتنا الحاضر[٣٩٤]. إذاً، في هذا السياق أيضاً فإنّ سرجيس

الرأسعيني كان يُقاسم معلمه المشارب والاهتمامات. أمّا في حقل الفلسفة فقد كان سرجيس مشّائياً، في حين كان في الطب من أتباع جالينوس.

طبقت التجارب والخبرات الطبية لسرجيس على نطاق واسع في بلاد ما بين النهرين، وفي الجزيرة بعامة، وفي مدينة رأس العين (رشعينا)، الواقعة على نهر الخابور بصفة خاصة.

اشتهر سرجيس كطبيب نطاسي حاذق. وتميز ببلاغة عظيمة، حيث تمكن من معرفة اللغة السريانية المنطوقة والمكتوبة بصورة رائعة كما كان خبيراً في «الكتب الطبية» وفي «معالجة الابدان»[٣٩٥].

يُتهم سرجيس الرأسعيني في «حُبّ المال» وفي «عادات مُستَهْجَنة»: وحسب المصادر المتوفرة، فانه «كان مولعاً بزوجته» بشكل مُتطرف[٣٩٦].

اضطرته الدسائس الى المغادرة الى أنطاكية، ومنها الى روما. ثم عاد من هناك مع البابا أغابيطس الاول الى القسطنطينية، ويُقال أنّ سرجيس مات فجأة بعد ذلك مباشرة (وربما يكون مات قتْلاً)، وتبعه البابا أغابيطس الاول بعد أيام قليلة أيضاً. أمّا تاريخ موت الاخير (أغابيطس) فانه يقع في السادس / الثاني والعشرين من نيسان سنة ٥٣٦م. كمترجمٍ وكمؤلفٍ فقد كان سرجيس ثَرّ الانتاج. حيث وصلنا جزء من أعماله وتعتبر مخطوطة المتحف البريطاني العائدة للقرن السابع للميلاد من المخطوطات الثمينة جداً (محفوظة تحت الرقم add. 14658)، وهي مكتوبة بخط جميل، دقيق على الرقّ. اضافة الى عدد من الرسائل والمقالات المستقلة، المحفوظة في خزائن المتحف المذكور تحت الرقم add. 14660 - 14661 وهي تعود للقرن السادس أو للقرن السابع للميلاد، ومقالات مخطوطة، في المتحف ذاته تحت الرقم add. 17156 ـ القرن الثامن للميلاد. وتوجد مخطوطات هامة أخرى لسرجيس الرأسعيني في قسم المخطوطات بمكتبة برلين (Sachau, No 88) مُستَنْسَخَة في عام ١٢٦٠م[٣٩٧].

وبحسب مضمونها فانه يمكن تقسيم مؤلفات سرجيس الرأسعيني وترجماته الى ثلاث مجموعات رئيسة هي: الاعمال الفلسفية، الطبيعية، والطبية. وقد بقي من النقول (الترجمات) الفلسفية نص سرياني لكتاب مقولات أرسطو (مخطوطة المتحف البريطاني)[٣٩٨]. وقد عزا س. شولر هذه الترجمة الى

يعقوب الرّهاوي[٣٩٩]. بينما ينسبها الباحثون الآن الى سرجيس الرأسعيني[٤٠٠].
وله أيضاً ترجمة «ايساغوجي» فيرفيريوس، التي جاء عنوانها في النص السرياني كما يلي: «الرسالة التي وضعها أحد الفلاسفة بالاغريقية، تحت عنوان «ايساغوجي»، والتي يمكن ترجمتها الى السريانية بعنوان «مقدّمة في المعرفة»[٤٠١]. ثم يلي «ايساغوجي» جدول لشرح المفاهيم الجديدة. وتوجد بين المخطوطات السريانية المحفوظة في لينينغراد (المكتبة الحكومية العامة، قسم المخطوطات السريانية، ب، اا، ٥٤، مخطوطة تحتوي على ذلك الجدول، مع بعض الملامح الخاصة. وكانت رسالة «الايساغوجي» واسعة الانتشار في مدارس القرون الوسطى بصفة كتاب مساعد لدراسة الفلسفة[٤٠٢].

أما كتاب «النفس»، المنسوب الى أرسطو خطأ، فهو الآخر مشهور في ترجمته السريانية من قبل سرجيس الرأسعيني[٤٠٣].

لكن نشاط الطبيب الرأسعيني لم يقتصر على الترجمة وحسب، وانّما تعدّى ذلك الى الشرح والتفسير، والى اعادة صياغة المنطق والفلسفة باللغة السريانية وفق فهمه وادراكه لهذين الميدانين.

وقد عرف بحثه المستقل في علم المنطق من خلال صيغتين ـ أولاهما موسعة، مُفصلة (المتحف البريطاني add. 14658) وثانيتهما مقتضبة، موجزة، تحت عنوان «كتاب رئيس الاطباء سرجيس الرأسعيني حول مقولات أرسطو»[٤٠٤]. وينقسم هذا المؤلَّف الى سبعة كتب، أو فصول، يتضمن كل فصل منها (باستثناء الاخير) عرضاً موجزاً لمحتواه العام. والمؤلَّف موجَّه، كما هو الحال بالنسبة لعدد من تآليف سرجيس، الى صديقه تيودوروس (تيودور) المروزي (كانت توجد في مرو مستوطنة سريانية، انحدر منها عددٌ من المعلمين والكتّاب، مثل إيشوعداد المروزي). اذ طلب منه صديقه تيودور أن يكتب له مُعيناً في المنطق، فوضع سرجيس كتابه هذا استجابة لطلب صديقه المذكور. ويجدر بالذكر أنّ المؤلِّف يعود كثيراً الى أرسطو ويقتبس عنه ويستند الى آرائه وأطروحاته (مقولاته المنطقية)، ولكنه يقول أحياناً «أرسطو وغيره من الفلاسفة»[٤٠٥]. وبغض النظر عن فقدان عدد من الصفحات من مخطوطة لندن، إلّا أنّ المخطط العام لمضمون البحث المذكور يمكن اعادة صياغته

وترتيبه مجدداً كما كان تقريباً. أما بالنسبة للنص السرياني فانه لم يُنشر. مع أن المقتطفات الاساسية والافكار الاكثر أهمية فيه تمّ نشرها في ترجمة غ. فورلاني الايطالية[٤٠٦].

وكان المصدر الرئيس للرأسعيني في هذا المجال شروحات مُعلِّمه الاسكندري يوحنا فيلوفونس على مقولات أرسطو[٤٠٧].

في الفصل الاول من الكتاب يعطي سرجيس تعريفاً للمنطق ثم يشرح المكانة، التي يحتلها هذا العلم في منظومة العلوم بصفة عامة. فيقول المؤلف: «المنطق هو «أداة» أو «وسيلة» الفلسفة، ولهذا فقد صنفه أرسطو قبل أنه يتجه الى دراسة الطبيعة وما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)». وبعد أن يكشف معنى المقولات ويفسر بُنيتها وترابطها (الفصل الثاني)، يشير سرجيس الى أنه يفهم مقولات أرسطو بوصفها المبادىء أو المعاني الاولية، البسيطة ثم يلي ذلك توضيح لمفاهيم (مقولات) الجنس والنوع، وشرح عام لمفهومي الاتفاق والاختلاف. ويكرّس الفصل الثالث لتحليل معاني الجوهر والفعل، ويتحدث في الفصل الرابع عن الكم، وتحديد المكان (الفضاء) والزمان، وفي الفصل الخامس يحلّل الكاتب معنى العلاقة والنسبة والتناسب، ويكرّس الفصل السادس لشرح مقولة الكيف (النوع)، أما السابع فيتحدث فيه عن التناقضات، والتغيرات، وعن مفهوم الاولي (الاسبق).... الخ[٤٠٨].

وبالنسبة للكتابين، المدرجين في مخطوطة المتحف البريطاني المذكور، فإنّ أحدهما يحمل عنوان «رسالة فلسفية» أو «مبحث فلسفي» (mmll'pyllwspt') وهو عائد للعالم السرياني أحودامه (المتوفى سنة ٥٧٥م)، أما الآخر فهو يتحدث عن مقولتي النفي والاثبات (التوكيد)، ويتضمن شرحاً لبقية المقولات الارسطية (الارسططالية) من وضع سرجيس الرأسعيني[٤٠٩]. أمّا الرسالة المُغفِلة لاسم المؤلف والمتكونة من ثلاثة أجزاء (مخطوطة ي. زاتشاو رقم ٨٨) فقد كان ي. زاتشاو مُحقاً في نسبها الى سرجيس الرأسعيني[٤١٠]. ويحتوي الجزء الثالث من الرسالة شرحاً لبعض المصطلحات الواردة في كتاب «التحليل» (أنالوطيقا) لارسطو[٤١١].

هذه الشروح والتفسيرات موجودة في خزائن المتحف البريطاني تحت اسم

سرجيس الرأسعيني[٤١٢]. وفي الواقع فانه توجد أدلة كافية للافتراض، بأنّ الاجزاء المتبقية من تلك الرسالة تعود الى المؤلف ذاته. أول هذه الاجزاء يتضمن مناقشة حول آراء أرسطو في الكون والوجود، أما الثاني فيدور حول «التحليل» وعلاقته مع بقية مؤلفات أرسطو.

وقد عُثر أيضاً على كتاب آخر لسرجيس الرأسعيني حول الجنس، والنوع والفرد وُضِعَ على أساس مبادىء ومفاهيم أرسطو المعروفة[٤١٣].

وتشكل مؤلفات سرجيس وترجماته في مجال الفلسفة الطبيعية (الطبيعيات) أشبه بحلقة بين الاهتمامات الفلسفية والطبية. وقد ترجم المصنف الثاني المعنون: «الى الاسكندر عن الكون» المنسوب الى شخص اسمه أيضاً أرسطو، وهو غير أرسطو المعروف[٤١٤]. وله تآليف في الفيزيقا (الفيزياء) والاخلاق وكتاب بعنوان «حول أسباب الكون». وقد أُشير تحت عنوان هذا الكتاب، بأنّه وُضِعَ «طبقاً لمبادىء الفيلسوف أرسطو»، وهو مكرّس للبحث في الشكل الغلافي (المحيطي) للكون. في هذا المؤلَّف يحلّل الرأسعيني مسألة حركة الاجسام بشكل عام وأسباب حركات الاجرام (الاجسام) السماوية بصورة خاصة فالفلك يتحرك بشكل دائري، وهو يحرك في دورته سبعة كواكب، التي تحرك بدورها الكون كله. والمصادر التي استقى منها الرأسعيني معلوماته الطبيعية (الفلكية ـ الفيزيائية) هي مؤلفات أرسطو الفيزيائية ـ الفلكية حتماً، وفي طليعتها كتبه عن الطبيعة وما بعد الطبيعة وتكوين العالم[٤١٥]. ويرتبط مع هذا الكتاب رسالته الموجهة الى تيودوروس المروزي ـ «عمّا هو معروف لدينا عن تأثير القمر، طبقاً لآراء الفلكيين»[٤١٦]. كتبت هذه الرسالة التوضيحية على أساس الكتاب الشهير لجالينوس المُسمى «الايام الحَرِجة» وقد طبع النص السرياني لرسالة الرأسعيني «عن القمر»[٤١٧]. التي أضيف اليها معلومات مقتضبة «حول حركة الشمس»[٤١٨].

رسالة سرجيس هذه مكرسة لمناقشة تسميات صور البروج (علامات البروج)، التي يقدمها طبقاً لمذهب برديصان، الذي كانت تعاليمه الفلكية مرتبطة مع مذهب قدماء المنجمين (الكلدان) حول النجوم والكواكب. ومن المُفيد في هذا السياق الاشارة، الى أن المخطوطة مؤلفة تقريباً من ترجمات وتآليف

سرجيس الرأسعيني، من جهة و«كتاب شرائع البلدان» لبرديصان من جهة أخرى (المتحف البريطاني add. 14658) . وباعتبار أنّ المخطوطة تعود الى مرحلة أبكر (القرن السابع للميلاد)، يمكن الافتراض، بانه تم تداخل مؤلفات رئيس الاطباء (سرجيس الرأسعيني) مع مؤلفات الفيلسوف الغنوصي (برديصان)، التي أُعيد استنساخها مؤخراً.

ولابدّ من القول، أن سرجيس الرأسعيني لم يكن في ميدان الفلك مُترجماً للتآليف اليونانية وحسب، وانما كان من أتباع التقاليد، الضاربة الجذور في أعماق العلوم السريانية ـ الكلدانية والفارسية القديمة. فسرجيس يشير الى برديصان في كتابه عن المقولات (الفصل السادس)، حيث ينقل وجهة نظره (أي وجهة نظر برديصان)، المُصاغة في كتاب «المقولات» والتي يؤيد فيها برديصان آراء الاولين، الذين كانوا يعتبرون أن الانواع (الكيفيات) سابقة على الاجسام (الوجود). أما سرجيس فهو يجادل في هذا الامر ويختلف مع هذا الرأي، مؤكداً، أن النوع كاللون ليس بجسد أو مادة. وهو يقف في ذلك الرأي موقفاً مستقلاً بعد أن يتعرّف على أفكار الفلاسفة السريان الكبار، من المرحلة التاريخية السابقة، الذين نهلوا اضافة لخبراتهم المحلّية الغزيرة من معين مدرسة الاسكندرية الفلسفية ـ اللاهوتية.

ويُعزى الى سرجيس الرأسعيني أيضاً النص السرياني «لعلم الفلاحة» اليونانية، وهو معجم حافل بالفوائد اللغوية وكثير من الالفاظ والاسماء النباتية الهامة[٤١٩].

وهذه الترجمة مُهمة لانها تتضمن مادة لتأريخ علم الصيدلة (النباتية)، حيث أن المعطيات السريانية الداخلة في هذا الكتاب صنفت مع تسميات النباتات، التي استخدمت كأدوية علاجية في الطب المعاصر لسرجيس.

والاتجاه الطبي العام لسرجيس الرأسعيني قاده بصورة طبيعية الى الاهتمام بالمسائل الكيميائية. اذ يذكر اسمه في عداد المشتغلين بتحضير الذهب[٤٢٠]. ففي بعض الكتب الكيميائية اليونانية تُذكر الصيغة الكيميائية الخاصة بطريقة اعداد الماء السرّي، أي الاكسير المخصص للحصول على الذهب، مقرونة باسم سرجيس الرأسعيني. وسنتوقف لاحقاً عند نظرية «الاشياء» التي اعتمدها

سرجيس والتي اشتغل بها الكيميائيون والفلاسفة طوال العصر الاقطاعي .

لم تصل الى أيدينا مؤلفاته الطبية الخاصة، ولكن بقيت مقاطع من ترجماته لكتب جالينوس المعروفة مثل «Ars medica» و «De alimentorum facultatibus» و «De simplicum medicametorum» [٤٢١].

لقد اكتملت بذلك المعلومات المتعلقة بتآليفه الطبية، التي كانت معروفة قبل نشر كتاب حنين بن اسحق (٨٠٨ - ٨٧٣م) حول الترجمات السريانية والعربية لجالينوس. فالمعروف أنّ حنين بن اسحق، كان طبيباً ماهراً، يتقن اليونانية بصورة رائعة ويترجم بالسهولة والجودة العلمية - الفنية ذاتها من اليونانية الى السريانية والى العربية، وكان متابعاً لاعمال سرجيس في ترجمة التآليف الطبية اليونانية. وفي سنة ١٩٢٥م عُثر في مكتبة القسطنطينية (استانبول) على كتاب حنين، الذي يتضمن معلومات ثابتة حول ترجمات جالينوس الى اللغتين السريانية والعربية[٤٢٢]. وقد استخدمت هذه المادة الجديدة بنجاح كبير لتأريخ الطب العربي[٤٢٣]، ولكن المعلومات، التي تخصّ سرجيس الرأسعيني بالذات، لم تستقطب الاهتمام المناسب حتى يومنا هذا. مع أنّ حنين يخبرنا عن ستة وعشرين كتاباً من تأليف جالينوس، قام بترجمتها سرجيس الى السريانية، معطياً التقييم الذي يراه لنوعية هذه الترجمة أو تلك.

ومن الامور اللافتة للانتباه، تلك المعطيات المتعلقة بالظروف التي أحاطت بالمخطوطات التي جرت ترجمتها. حيث يشير حنين، مثلاً الى أن سرجيس استخدم لاحدى ترجماته مجموعة يونانية ذات نوعية رديئة[٤٢٤]. لانه اضطرّ شخصياً لبذل جهود مضاعفة للحصول على تلك المخطوطات، بعد بحث طويل في غاية الصعوبة. كما أولى حنين اهتماماً كبيراً لقضية الدقة في النقل. فهو يتحدث عن ترجمة سرجيس الرأسعيني للكتاب الخاص بقياس الضغط ترجمة كاملة، في حين أنّ الاسكندرانيين درسوا عادة جزءاً من هذا الكتاب فقط، مُهملين الاجزاء الاخرى[٤٢٥]. وقد قام حنين بنقل النص اليوناني وقارنه مع النص السرياني فوجد التطابق الشديد ودقة الترجمة في ما نقله سرجيس الرأسعيني[٤٢٦]. وقد تراكمت الخبرات والتجارب على مدى قرون طويلة في مجال النظرة النقدية إزاء التآليف والترجمات، فصارت تقليداً ثابتاً لدى

الكتاب السريان منذ مدة طويلة .

كان كتاب مجموعة «قوانين جالينوس» في الطب «Corpus Galena» المقرر الاساسي في تدريس الطب في أكاديمية الاسكندرية . وبحسب شهادة حنين فقد كان سرجيس الرأسعيني أول من ترجم - كتب جالينوس الشهيرة في الطب والتشريح .

حيث ترجم الى السريانية الكتب (أو المقالات ، المسائل) التالية :

١) «كتاب العظام» («De ossibus ad Tirones») .

٢) «كتاب العضلات» («De mussculorum dissectione») .

٣) «كتاب الاعصاب» («De nervorum dissectione») .

٤) «كتاب الاوردة - في العروق والشرايين والاوعية» («De venarum arteriarm que dissectione») .

٥) «كتاب (مقالة) في استخدام أجزاء الجسد» («De usu partium corporis humani»)

وهو كتاب يتألف من سبعة عشر قسماً . يرسم فيه المؤلف (جالينوس) لوحة تشريحية لاجزاء الجسد المختلفة ويبين العلاقات المتبادلة بينها ، والتأثير المترابط والمتبادل بين هذه الاجزاء كافة .

لكن حنين لا يعطي تقويماً ايجابياً لترجمة هذا الكتاب (الاخير) التي قام بها سرجيس الرأسعيني ، معتبراً أنها كانت ترجمة رديئة ومن الممكن ، أن يكون هذا التقويم موضوعياً وعادلاً ، الا أننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ تلك الترجمة كانت هي الترجمة الاولى لاعمال جالينوس الى اللغة السريانية ، وقد استفاد حنين بن اسحق من خبرة وتجارب ثلاثة قرون سلفت فأصبحت مهمته في التصحيح والتنقيح أسهل وأيسر من سابقيه .

٦) «كتاب العناصر طبقاً لآراء أبقراط» («De elementis secundum Hippocratis») وهو كتاب ذو طابع عمومي ، يبحث في تحديد العناصر الطبيعية الاربعة حسب مبادىء أرسطو وتطبيقاتها فيما يخص سمات الجسد الانساني . وفي هذا السياق يؤكد حنين ، أنّ سرجيس الرأسعيني لم يفهم مضمون الكتاب ، ولهذا حرَّفه وشَوَّهَه ، أمّا حنين شخصياً فقد قام بترجمة دقيقة له بناء على طلب

الطبيب بوختيشوع (بختيشوع)، اضافة الى ذلك، ترجم حنين هذا الكتاب الى اللغة العربية أيضاً.

ولكن كلمات حنين بخصوص تلك الترجمة[٤٢٧] تناقضها المقدمة، التي كتبها سرجيس الرأسعيني لكتاب «De simplicibus» (البسائط)، والتي ضَمَّنها صياغة واضحة، دقيقة لنظرية أرسطو، الامر الذي سنعود لبحثه في صفحات لاحقة. وقد طُبع النص السرياني لكتاب «De simplicibus» [٤٢٨] فعُرِف مضمونه أيضاً.

اهتم سرجيس الرأسعيني بنقل كتب أُخرى من تأليف جالينوس، كانت لها صلة بعلم الطب وفنونه، وبوصف الامراض، وبتشخيصاتها وبأساليب الاستطباب والمعالجة، وأهم هذه التآليف:

٧) «كتاب فن المعالجة» («Ars medica»)، الذي بقي من مخطوطات القرن الثامن للميلاد، فطبعت مقتطفات منه[٤٢٩]. حيث ترجم مرات عدة بعد سرجيس[٤٣٠].

٨) «كتاب الى غلاوكون» («Ad Clauconem de medendi methodo») وهو عبارة عن وصف مقتضب لاكثر الامراض شيوعاً. وقد نقل سرجيس هذا الكتاب الى السريانية عندما لم يكن متمكناً تماماً من فن الترجمة[٤٣١].

٩) «كتاب عن الاسباب والاعراض» («De causis et symptomati-bus»)، الذي يعتبر من الكتب الطبية الهامة جداً. وهو يتألف من ستة أجزاء: عن أنواع الامراض، عن أسبابها، حول أشكال أنواع العوارض، حول أسباب العوارض، (من الجزء الرابع الى الجزء السادس). وكما أشرنا من قبل فقد ترجم سرجيس هذا الكتاب المهم مرتين، قبل وبعد دراسته في الاسكندرية[٤٣٢].

١٠) «كتاب عن الامراض الداخلية» («De locis affectis»)، الذي يشرح أمراض الاعضاء الداخلية، ويتضمن تشخصيات جالينوس لهذه الامراض والعاهات. ترجم سرجيس هذا الكتاب (الاخير) مرتين أيضاً: احداهما لتيودوروس (ثاودور أو ثاودوروس في بعض المراجع ـ المترجم)، الذي خصّه بعدد آخر من مصنفاته، أما المرة الثانية فقام بها لشخص «يُدعى باسم اليشاع» (اليسع)[٤٣٣].

١١) «كتاب عن الضغط» («De pulsibus») . ولكن كما يفيد حنين فإنّ كثيراً من المخطوطات اليونانية، لا تتضمن النص الكامل لهذا الكتاب، وانّما تقتصر على الاقسام التي كانت متداولة في دروس مدرسة الاسكندرية . وانطلاقاً من ذلـك فقد نقل سرجيس الى السريانية سبعة أقسام (أو أجزاء) منها[٤٣٤]، وهي: الاقســام الاولى من الفصول المعنونة بـ«أنواع الضغط»، «حول معرفة الضغط»، حول أسباب الضغط وأربعة أقسام من فصل «التشخيص»، بما في ذلـك حول كيفية تحديد المرض مسبقاً انطلاقاً من أنواع الضغط ـ القوّي، الضعيف، السريع، البطىء . . . . . . الخ .

ثم يتحدث حنين بعد ذلك عن الترجمة الكاملة لكتاب جالينوس المذكور (حـول الضغط) من قبل الطبيب العربي الشهير أبي بكر الرازي (Razēs) . ويعتقد غ . بيرغشتر يسّر خطأ، أنْ المقصود باسم الرازي في حديث حنين هو سرجيس الـرأسعيني . إلاّ أنّنا نرى أن الكلام يدور هنا كما يبدو على الرازي معاصر حنين (٨٤١ ـ ٩٢٦م)، وهو المشهور بأبي بكر الرازي، من أشهر أطباء العرب، حتى أنّه لقب «جالينوس العرب»، وله هو الآخر مجموعة كبيرة من المؤلفـات الطبية الشهيرة، اضافة الى قيامه بترجمة عدد من كتب جالينوس، ولكن في هذه الحـال يجب اعتبـار ذلـك الخبر من الحواشي المتأخرة، أو من الاضافات، التي لم يخل منها نص حنين[٤٣٥] .

١٢) «ملخص كتاب جالينوس عن الضغط الشرياني» «Synopsis lidrorum suovum de pulsibus») ، الذي عدّه حنين كتاباً منحولاً أو موضوعاً[٤٣٦] .

١٣) «كتاب عن أنواع الحمّى» («De typis febrium») . ترجم بأسلوب رديء، حسب وجهة نظر حنين[٤٣٧] .

١٤) «كتاب حول النوبة أو الازمة» («De crisibus») ، يحاول اعطاء أسس علمية للتنبؤ بالنـوبة التي يمكن أن تحصل للمريض وفي أية ظروف . صحح حنين ترجمة سرجيس الى السريانية ثم ترجمها بدوره الى اللغة العربية[٤٣٨] .

١٥) «كتاب حول أيام النوبة، الازمة» («De diebus dicretoriis»)[٤٣٩]

١٦) «كتاب عن أسلوب العلاج» («Methodus medendi») ، يتألف من جزأين كتب ثانيهما بعد مرور فترة طويلة على كتابة الاول (من قبل جالينوس).

ولابد من الاشارة هنا، الى أنّ سرجيس الرأسعيني ترجم الكتب الستة الاولى، عندما لم يمتلك بصورة تامة تقنية (فن) الترجمة بعد.

لكنه بعد أن ترجم ثمانية كتب، أصبحت ترجمته أفضل أودق، حيث تراكمت لديه خبرة جيدة وممارسة طويلة في هذا المجال[٤٤٠]. كما ترجم التآليف التالية:

١٧) «كتاب شروح جالينوس على أسلوب أبقراط في التشخيص» («In Hippocratis progno sticon commentarii»)[٤٤١].

١٨) «كتاب حول الحجامة (الفصد) موّجه ضد يرازيستراتس (هرازيسترات)» («De venaesectione adversus Erasistratum»)[٤٤٢].

فمن المعروف، أنّ المعالجة بوساطة الحجامة (الفصد) احتلت مكانة «هامة في طب القرون الوسطى. وبينما وقفت مدرسة يرازيستراتس (هرازيسترات) من هذه الطريقة الرائجة موقفاً سلبياً، نجد أنّ جالينوس يدخل في هذا المؤلف بنقاش علمي مع رأس تلك المدرسة، ليثبت صحة آرائه بخصوص فوائد الحجامة طبّياً وعلاجياً. قام سرجيس بترجمة هذا الكتاب، وكما يبدو، فانه طبق في ممارسته الطبية طرائق المعالجة التي نادى بها جالينوس.

١٩) «كتاب حول أعراض (علامات) مرض العيون». وقد يكون الدافع للاهتمام بالتآليف المتخصصة في هذا المجال، بكمن (كما تفيد مصادر ذلك العهد) في تكرر اصابات العيون بأمراض خطيرة لدى سكان سورية ومصر، وأغلبها ناشىء عن جفاف الطقس والاتربة الرملية[٤٤٣].

كما ترجم سرجيس الرأسعيني مجموعة من كتب جالينوس، المتعلقة بالحمية (الغذائية) وتركيب الادوية، اعتماداً على النباتات الطبية (الصيدلانية) وهي:

٢٠) «كتاب حول القوى الطبيعية» («De facultatibus naturalis»). يتحدث حول ثلاث قوى، مؤثرة على الجسد، وهي: القوة الهاضمة، القوة النامية، والقوة الغاذية[٤٤٤].

٢١) «كتاب حول قوى المواد الغذائية» («De alimentorum facultati-bus» ، يدور حول القيمة الغذائية وأهمية الحمية إزاء بعض أصناف الاطعمة والشراب وغيرها[٤٤٥]. وقد طبعت مقاطع من هذا الكتاب[٤٤٦].

٢٢) «كتاب حول خصائص المذاقات الجيّدة والرديئة» («De probis parvis que alimentorum sucis») ، عن مختلف أنواع الاغذية[٤٤٧].

٢٣) «كتاب حول الامزجة» («De temperamentis») ، حيث يرتبط الجزءان الاولان من هذا الكتاب بنظرية العناصر الارسطية. الامر الذي دفع حنين لالحاقهما بالكتاب الذي يدور حول العناصر، أمّا الجزء الثالث فهو يتعلق بكيفية تحضير الادوية، بما في ذلك أساليب مزْجها، ولهذا فهو يصنف مع مؤلفات جالينوس في الادوية والصيدلة.

٢٤) «كتاب حول خصائص الادوية البسيطة» («De simpli cium medica mento rum temperamentis et facultatibus») ، مخصّص لوصف خصائص مجموعة من المواد الطبيعية، التي تستخدم كأدوية علاجية وهي موجودة في المياه المالحة وفي مياه البحار عموماً، في الطين الطبيعي، في الاحجار، في المعادن، وفي بعض أنواع الاشجار والنباتات، ويتضمن كذلك قائمة بالوسائل التدفيئية والتبريدية. وقد بقيت الاجزاء، السادس، والسابع والثامن من هذا الكتاب الهامّ جداً في ترجمتها السريانية، وطبعت بصورة جزئية[٤٤٨]. ويعلمنا حنين، أنّ سرجيس الرأسعيني ترجم الى السريانية الجزء الثاني فقط من هذا الكتاب[٤٤٩].

٢٥) «كتاب حول تركيب الادوية، وعن كيفية استعمالها تبعاً لطبيعة الامراض» («De compositione medicamentorum secundum losos») .

٢٦) «كتاب عن الادوية، التي يمكن الحصول عليها بسهولة» («De re-mediis parabilibus») . ويخبرنا حنين بخصوص هذا الكتاب، أن أوريبازي لم يكن ليعثر على هذا الكتاب فعلاً. وباعتبار أنّه يحتوي على عدد كبير من التّرهات والاشياء الخيالية وغير المعقولة، فيمكن الاستنتاج، بأنّه لا يمكن أن يكون مكتوباً من قبل العالم والطبيب الاشهر (جالينوس)[٤٥٠]. ومن الواضح، أنّ الكتاب جزء من نماذج كثيرة جداً في مجال الكيمياء شاع انتشارها في مرحلة

القرون الوسطى .

وعدا التأليف المشار اليه أعلاه ، فقد ترجم سرجيس الرأسعيني كتاب بيلوبس (فيلوبس) ، المنسوب غلطاً الى جالينوس ، والذي يتضمن شروحاً على كتاب أبقراط حول طبيعة الجنين («In Hippocratis de foetusnatura librorum commentarii»)[٤٥١] .

كما يُنسب الى سرجيس الرأسعيني النسخة السريانية من حِكَم أبقراط[٤٥٢] . وانطلاقاً من المعلومات العامة التي قدّمها حنين بن اسحق حول الترجمة السريانية لتآليف جالينوس ، فانّه يمكن رسم الملامح العامة لحجم ونوعية أعمال سرجيس الكتابية ، لكن أخذ فكرة أكثر وضوحاً ، وتصوراً أعمق حول مساهمة هذه الشخصية الفذّة في المجالات المذكورة يبقى مشروطاً باعداد دراسة اجمالية شاملة حول جميع المواد المخطوطة ، مع مقارنة دقيقة لتلك القائمة بالاعمال المفقودة لهذا الكاتب الكبير . واذا كان أرسطو قد أصبح مقروءاً ومعروفاً للسريان فالفضل الكبير في ذلك يعود الى سرجيس الرأسعيني من جهة ، والى ذخائر مكتبة الاسكندرية العلمية ـ الطبية التي وصلت الى المشرق (سورية وبلاد ما بين النهرين) بفضل جهوده أيضاً . وقد كان دور سرجيس الرأسعيني في ميدان المعارف الطبية وترجمة التآليف الهامّة مشهوراً ومعترفاً به من قبل السريان والعرب في عهد الخلافة الاسلامية (العصر العباسي ـ المترجم) . أمّا في العصر الحديث فقد جرى الحديث عنه للمرة الاولى من قبل العالم الماروني يوسف السمعاني[٤٥٣] . وبدءاً من أواسط القرن التاسع عشر أصبح اسم سرجيس الرأسعيني يتكرر في كتابات المختصين بالسريانيات ، حيث نسخت وطبعت مقتطفات من ترجماته وأعماله الخاصة ، الاّ أنّ نشاطه الكتابي الكامل لم يحصل على الانتشار اللازم ، ولم يسلط عليه الضوء كفاية . وقد رأى فيه أرنست رينان واحداً من ممثلي المدرسة المشّائية على أرضية سريانية[٤٥٤] .

ففي تحليله لترجمة رسالة سرجيس «الى الاسكندر عن الكون» يوضح ريسيل الاسلوب والاسس التي اتبعها المترجم (الرأسعيني) في نقل النص الى اللغة السريانية ، فيقدر تقديراً رفيعاً مستوى معرفته وتعمقه في اللغة اليونانية[٤٥٥] . وفي أحد فصول أطروحته العلمية جمع «بومشترك» معلومات قيمة

عن سرجيس[٤٥٦]. لكنه وقع بأخطاء تتعلق بحياته وبتآليفه نجمت عن اعتبار المؤلف المذكور (أ. بومشترك) أن أي ذكر لاسم سرجيس في المصادر التي رجع اليها في أطروحته يقصد به سرجيس الرأسعيني، الطبيب المعروف (صاحب هذه الترجمة)، وهكذا، اعتبر «بومشترك» تاريخ الحوادث اليومية، (الذي دوّنه القس يشوع العمودي) عن أحوال الرّها وآمد وبلاد ما بين النهرين من تأليف الطبيب الرأسعيني - سرجيس، وهو أمر لا سند له.

أما أكثر الدراسات التاريخية عمقاً في التحليل والتمحيص في ترجمات سرجيس الرأسعيني فهي تلك الدراسات، التي وضعت بعنوان «رسالة» في «علم الزراعة» و«رسالة» «في الكون»[٤٥٧]. وبالنسبة لعائدية هذه الترجمة أو تلك لسرجيس الرأسعيني يمكن العثور على الاجابة الدقيقة في تاريخ الآداب السريانية[٤٥٨]. في سياق الحديث على ترجمات هذا الكاتب جرت الاشارة الى بعض مؤلفاته الفلسفية، لكن التقويم المُعطى سواء للفيلسوف الرأسعيني، أو لمؤلفات السريان بعامة قبل مرحلة الخلافة العربية - الاسلامية لم يكن مطابقاً للاوضاع وللوقائع الحنيقية[٤٥٩]. صحيحٌ أنّه ركز بعض الاهتمام على رسائل (كتب) سرجيس حول المقولات و«حول سبب الكون»[٤٦٠]، لكن تحليلها ارتدى طابعاً شكلياً ولم يتم التعرّض الى مصادر المؤلف الا بصورة سريعة عابرة.

ونجد أيضاً بعض الاسطر حول سرجيس الرأسعيني لدى بعض الباحثين، الذين عنوا بمصير الآداب والعلوم اليونانية في منطقة الشرق الادنى، لكن لم يثمنه أي منهم كفيلسوف أو كطبيب[٤٦١]. وللاسف فان تاريخ الطب يتجاهل بشكل عام اسم سرجيس الرأسعيني فلا يحظى بالمكانة المناسبة فيه، والمصير ذاته يتعرّض له في المؤلفات الكبرى في تاريخ العلوم.

لقد شملت نشاطات سرجيس الرأسعيني الميادين الرئيسة لعلوم عصره، والتي كانت مواد دراسية مقررة في المدارس العالية - أكاديمية أثينا، أكاديمية الاسكندرية، أكاديمية أنطاكية، وأكاديمية القسطنطينية، وتشكل هذه المواد مناهج دراسة الفلسفة بصورة عامة أو التفرعات المُتخصصة في هذا العالم أو ذاك ضمن الدراسة العلمية العامة. لم يختر سرجيس موضوعاته مصادفة فموسوعيته كانت تشكل الاساس العريض، الذي اعتمد عليه في ايصال الثقافة والعلوم

«الـرومـانية» (الاوروبية) المعاصرة له الى أبناء جنسه السريان. كان أرسطو (أرسـطـطاليس) يمثّـل النمـوذج القدوة ـ العلمية ـ الموسوعية بالنسبة لكاتبنا السرياني، لكن تأثـير أرسطو لم يحدّد استقلالية الرأي والمناقشة لدى المشّائي الشرقي (س. الرأسعيني). فقد وجد سرجيس أنّ بامكانه أن يعتمد على آراء بعض الفـلاسفة السريان، كبرديصان مثلاً، ولهذا صنّف أفكاره الخاصة في صياغات حرة من قيود المحاكاة الجامدة.

والـواقـع أنـه استـوعب تعـاليم أرسطو ونظرياته عبر شروحات يوحنا فيلوفونس، الذي لم يتمكن دائمًا من اعطاء الدّقة الفلسفية ولا العمق، اللذين كانـا السمة المميزة لمبدع نظرية ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) (المعلم الاول ـ أرسطو) ولكن من المؤكد، أن سرجيس الرأسعيني استفاد من مؤلفات أرسطو في لغتها الاصلية، فرتّبها وفق فهمه لها وشرح كثيراً من مفاهيمها وعلّق على بعضها أيضاً.

وفي الحقيقة، فإنّ الرأسعيني قدّم شروحاً على جميع أجزاء «الاورغانون» تقريباً أو أنه ترجمها الى اللغة السريانية.

يمكن الاعـراب عن بعض الشكـوك فيما يخصّ نسبـة ترجمـة كتـاب «المقولات» لسرجيس، كما يذكر بعض الباحثين، لكننا نعتقد أنّ معرفته لهذا الكتاب تؤكدها رسالته في المنطق «Pwŝk’ dmlywt’»، التي صاغ فيها بصورة حُرّة مستقلة ودقيقة جميع المبادىء الاساسية حول مفاهيم المقولات ومعانيها.

صنّف سرجيس الـرأسعيني رسـالتـه «في المنطق» استناداً الى مقولات أرسطو، التي صاغها في نمط تفسيري لمقولات (مفاهيم) السلب والإيجاب، النفي والإثبات، اضافة الى أنّ سرجيس وضع ملخصاً وشرحاً على كتاب «المقولات».

بقي من آثـاره المنـطقية ـ الفلسفية كتابه، المُكرّس لمفاهيم «التحليل» (أنالوطيقا)، حيث يشرح فيه الارتباط بين هذا المؤلَّف (الارسطي) مع المؤلفات الارسـطية الاخـرى ثم يعيّن المكانة، التي يشغلها هذا الكتاب بين مؤلفات الفيلسوف اليوناني الكبير.

من القدرات المتميزة لدى سرجيس الرأسعيني نذكر المنطق والخطابة،

فقد امتلكهما بنجاح كبير ليس نظرياً وحسب، وانّما في الممارسة الفعلية العملية. ويؤكد ذلك الاعتراف العام بالبلاغة المتميزة، التي اشتهر بها سرجيس الرأسعيني.

هناك رأي مفاده، أن المشّائيين(*-١٢) السريان، مثلهم مثل المدرسيّين الكلاميين في الغرب لم يعرفوا شيئاً عن أرسطو باستثناء مقولاته المنطقية، وأنّ العرب هم الذين حرضوا هؤلاء وأولئك للاشتغال بشرح وتفسير مؤلفات أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة (الفيزيقا والميتافيزيقا)(٤٦٢). وفعلاً، فان بروبا (بروبس) سلف سرجيس لم يبتعد أكثر من «الاورغانون» وحصر تآليفه في التعليق والشرح على كتاب «المقولات» والجزء الاول من كتاب «التحليل»(٤٦٣). أمّا فيما يخص سرجيس، فإنّه صحيح أنه لم تكن لديه ترجمات خاصة للميتافيزيقا، إلّا أنّ تآليف أرسطو هذه كانت معروفة لديه تماماً. وتدلّ كتبه ورسائله على اهتمامه بترجمة مؤلفات أرسطو في شتى الموضوعات والمسائل. فهو يذكر تأليفه لكتاب في الطبيعة (الفيزيقا)، الذي لم يعثر عليه حتى الآن، أما كتاباه «حول أسباب الكون» و«عن الحركة» فقد ألّفهما على أساس الآراء الطبيعية لارسطو وجزئياً لجالينوس. وفي الواقع فإنّ سرجيس الرأسعيني قرأ مؤلفات هذين المُفكرين الكبيرين بلغتهما الاصلية (اليونانية)، فاستوعبها تماماً وأدرك مضامينها، ثم طوَّر آراءه المُستقلة المعروفة حول المسائل التي شكلت محور اهتماماته العلمية ـ التأليفية.

واضافة الى الاهتمامات الفلسفية الكبرى لسرجيس الرأسعيني، فقد ركّز انتباهه أيضاً على مشكلات النفس والاخلاق، وله كتاب في علم الاخلاق، عدا ترجمته لكتاب «الاخلاق» الارسطي الشهير. ولا نعرف عن كتابه المذكور شيئاً باستثناء ما ذكره سرجيس شخصياً، أمّا ترجمته لكتاب «الاخلاق» فقد

(* ـ ١٢) المشاؤون (Peripatetics) هم اتباع فلسفة ارسطو. وأبرز زعماء المشائية بعد وفاة ارسطو: ايفيسوس وستراتو اللامساكوسي واندرونيكوس الروديسي والكسندر الافروديسي، الذي كتب شروحاً ذات اتجاه مادي على فلسفة أرسطو. ومن أشهر الفلاسفة العرب، المنسوبين الى المشائية في العصر الوسيط ـ ابن رشد، الذي لعبت شروحاته على أعمال أرسطو دوراً كبيراً في تعريف الاوروبيين بالفلسفة المشائية، حتى تبلور اتجاه كامل في الغرب أطلق عليه «الرشدية اللاتينية».

بقيت حتى الآن. وفي هذا المجال تفوّق سرجيس على معاصريه من العلماء السريان وبلغ المستوى ذاته، الذي كان عليه أفضل ممثلي العلوم والثقافة البيزنطية.

لفتت اهتمام سرجيس مؤلفات ديونيسيوس الاريوفاغي مع ما تتميز به من فلسفتها الافلاطونية الجديدة وتبشيرها بوحدة الوجود. وقد اشتهر سرجيس الرأسعيني كمترجم لآثار الاريوفاغي الى اللغة السريانية، الامر الذي يبرهن على سعة دائرة اهتماماته العلمية والفلسفية.

من حيث كونه فيلسوفاً، يبقى سرجيس تلميذاً مُخلصاً لمدرسة الاسكندرية. أمّا كطبيب فان لا يخرج عن الحدود، التي رسمتها له تلك المدرسة بالنسبة للتعليم الطبي. ويمكن القول أنّ مؤلفات جالينوس كانت من الاساسيات، التي درسها وتعمق بها، وعمد الى ترجمة قسم هام منها الى لغته السريانية. كما نودُّ الاشارة الى العلاقة الترابطية الوثقى بين مؤلفات سرجيس الفلسفية والطبية، والتي تبرز جلّية ساطعة في نظرية العناصر الاربعة، التي ركّز عليها في مؤلّفاته المذكورة. وهي نظرية مؤيدة لآراء جالينوس من جهة، إنْ لم نقل تعتمد عليها اعتماداً شبه تام، مع تكييف لآراء أرسطو من جهة أخرى. والمعروف أنّ هذه النظرية وضمن التفسير والتطوير المشار اليهما أظهرت تأثيراً عميقاً في الفكر الكيميائي في الشرق والغرب. ففي المُقدمة التي وضعها سرجيس لكتاب جالينوس حول الادوية البسيطة (المُفردة) صاغ الخطوط الرئيسة لتلك الافكار.

ومع أن الآراء، التي أبداها سرجيس في تلك المُقدمة المُفصلة بدت ساذجة ومضحكة بالنسبة لميركس[٤٦٤]، إلّا أننا نعتقد، أنّ الطبيب الرأسعيني عبّر عن فكرة ذات أهمية تربوية عظيمة. وتتمثل في ما يلي: من يرغب في الوصول الى الكمال العلمي، يتوجب عليه أن يمتلك «الاسس العامة» لهذا العلم من جهة، وأنْ يكون مُتبعاً لمعلمه في دقائق وتفاصيل هذا العلم من جهة أخرى[٤٦٥]. ورغبة من سرجيس في تعميم نظرية جالينوس عن الادوية، التي صيغت في خمسة كتب، بقيت دون ترجمة، يخبرنا، أنّ «الادوية تتألف من أربعة عناصر»، وليس من «ذرّات دقيقة جدّاً **تشبه** الذرات المتطايرة تحت أشعة

الشمس أو في الهواء، والتي تحيط بكل شيء. فالهجوم الجدالي ضد المذهب الـذرّي، أي ضد نظرية ديمقـريطس وجهـه سرجيس دون تسمية للاسم. فالادوية تمتلك خصائص العناصر الاربعة والتي يقصد بها: الحرارة، البرودة، اليبوسة، الرطوبة.

ويمكن لهذه القـوى البسيطة أي الخصائص النوعية، أن تحتوي على درجات مختلفة عن الحد الوسط، المحايد (الطبيعي)، قُرباً أو بُعداً وما يتبع ذلـك من تأثـير على العضـوية. كما يتحدث سرجيس «عن خصائص أنواع الشراب المُتسخرجة من النباتات المختلفة، عن خصائص الجذور والاشجار، والثمار، والبذور والقشور»، وعن درجاتها (خواصها الحرارية وكثافتها)، وبعبارة أخرى عن تلك، التي تولّد الحرارة منها، والتي تعطي البرودة (المُبرِّدة)، والتي تعطي الجفاف (اليبوسة) ومن ثم التي تولِّد الرطوبة. ثم يتوقف عند شرح فعالية الادوية والعقاقير، وعند أهمية تركيباتها الناجمة عن عملية المزج والتفاعل بينها، كما يُعـدد المـواد العـلاجية الـطبيعية، ومنـافـع كل منهـا واستخـدامـاتـه في الاستطبابات المختلفة.

صاغ سرجيس نظريتـه، التي اقتبسهـا من جالينـوس بصورة واضحة ودقيقـة، الامـر الـذي جعلها تتميّز جذرياً عن الآراء والاساليب الكيميائية الغامضة، التي انتشرت في العهد المتأخر من العصر الوسيط وهذا ما يجعل أمر نسبة سرجيس الى الكيميائيين مفهوماً ومؤيداً تماماً.

وختاماً لابدّ من طرح السؤال التالي: ما هي نوعية وبالتالي قيمة الترجمات التي قام بها سرجيس؟. والواقع أنه في المقدمة التي كتبها للرسالة «حول الكون» صاغ الاهـداف، التي وضعها نصب عينيه. ويتمثل أقرب هذه الاهداف في جعل النص السرياني قريباً جداً إنْ لم يكن مُطابقاً تماماً للنص اليوناني، والتركيز على ألّا يكـون في العمـل المُـترجم أشياء ناقصـة أو أشياء مُضافة، لما «كتبه الفلاسفة» (الاغريق)[٤٦٦].

جرى تطبيق هذا المبـدأ (مبدأ حرفية الترجمة) في أغلب الاحوال على حسـاب وضـوح المعنى وجمالية الصياغة. ومع ذلك فهو منهج يمتلك تفوّقه أيضاً، من حيث أنه يسمح باعادة تشكيل النموذج اليوناني الاصلي (الشكلي).

مع الاشـارة خصـوصا الى دقة ترجمة سرجيس، الامر الذي يبرهن على معرفته الواسعة باللغة اليونانية، وبتفوّقه الواضح في التعمق بلغته السريانية لفظا وكتابة[٤٦٧].

الترجمة الشرقية لا تعطي معنى النص الاصلي. وانما تحاول بقدر الامكان نقل الكلمات والعبارات الاصلية دون تغيير، حيث تتم المحافظة على الصيغ والتراكيب كما هي. فكل لفظة يونانية توضح اللفظة السريانية المماثلة (المكافئة) لها. في هذا المنهج بالذات تكمن ـ حسب رأينا ـ أسباب عدم اكتمال أو عدم اتقان الترجمة المُنفذة حتى مع معرفة المترجم الجيدة لكلتا اللغتين. وكلما كانت العبارة (المُراد نقلها أو ترجمتها) أعقد وأكثر غموضاً وإبهاماً في النص اليوناني، كلما أصبح فهمها وادراك معناها أقل وأصعب في السريانية[٤٦٨]. أمّا بالنسبة لعدم رضى حنين بن اسحق عن ترجمة سرجيس الرأسعيني لعدّة مؤلفات طبية، من حيث النـوعية والأُسلوبية والمعنى . . . . الـخ، فهو راجعٌ الى المتطلبات الجديدة، التي بدأت تظهر إزاء الاعمال المُترجمة وتتلخص في الاسس التالية: البحث بشكل أعمق عن الفكرة وعن المعنى الدلالي، عن الوضوح، وخاصة في المؤلفات التخصصية.

اضافة الى تلك المتطلبات المُحدثة فقد نَمت وتطورت العلوم والمعارف الـطبية بحيث أصبحت أرفع مما كانت الحالُ عليه في أيام سرجيس. ويجدر بالذكر، أنّ سرجيس ذاته أعاد أكثر من مرة ترجمة بعض الكتب الطبية، حيث أنّه لم يكن راضياً ولا مُطمئناً كل الاطمئنان الى محاولاته الاولى في نقل تلك المؤلفات. فكان في الواقع واحداً من الاوائل في ميدان الفلسفة والاول في ميدان الـطب من حيث تكييف الآرامية وتجـديدهـا وابتكار معاني وألفاظ وعبارات لتتناسب وتتماثل مع لغة «الروم» ـ اللغة اليونانية.

ويشهد الفضاء التأليفي والكتابي الواسع لسرجيس الرأسعيني على عظم موهبتـه وتنـوع اهتماماته. كان الرأسعيني عالِماً ـ نظرياً، من أتباع الفيلسوف أرسطو، جذبته تعاليم ديونيسيوس الاريوفاغي في مسألة وحدة الوجود، وكان في الـوقت ذاته إنساناً مُحباً للحياة اجتماعياً وعملياً، دون أن يكون ذلك على حسـاب جدّه واجتهـاده العظيمين. كان يملك عقلاً فلسفياً شمولياً، وفي

الوقت نفسه صار طبيباً لامعاً وكاتباً موهوباً، لعبت تآليفه دوراً كبيراً والى مدّة طويلة في تحديد مصير الكتابات والتصانيف السريانية العلمية. والقرون الثلاثة التي تلت غيابه، تلّفحت بأمجاده التي بلغها في حقول الكتابة الادبية والترجمة والطب، فكانت ملأى، بدوّي اسمه، لدرجة أن أي تأليف أو كتاب يُقارن بتآليف سرجيس أو أية موهبة تقارن بموهبته كان ذلك منتهى التبجيل والمدح والثناء. فأي موهبة كانت تُضاهي موهبته الريادية كعالم أو كطبيب أو كمترجم؟؟.

تعجز الكلمات عن وصف هذه الشخصية الفَذّة الموسوعية، التي قلّ أمثالها في تاريخ الآداب والعلوم السريانية والترجمة والممارسة العلمية في حقول الطب والصيدلة والكيمياء.

٨ ـ تآليف السريان الكيميائية في العصر الوسيط

أدّت التآليف والتصانيف السريانية دوراً كبيراً في تاريخ العلوم، أكثر مما يُكتب عنها في أغلب الاحوال. ولم تكن اللغة السريانية لغة الدبلوماسية والتجارة في منطقة الشرق الادنى (حتى القرن التاسع للميلاد) وحسب، وانما كانت لغة تلك المؤلفات العلمية، التي استفاد العرب منها فائدة مباشرة. فطوّروها وارتقوا بها الى المستويات الرفيعة المعروفة للعالم كله. وكما كان السريان في عهد الحكم الساساني (من القرن الرابع الى القرن السابع للميلاد)، كانوا كذلك في العهد العباسي أيضاً (من القرن الثامن وحتى القرن الثالث عشر للميلاد) مُعلمين، أطباء، فلَكيين، مُترجمين، مُزّينين، وتراجمة في قصور الحكام والخلفاء. استطاع السريان استيعاب دائرة المعارف العلمية الهلّينية قبل مرحلة نشوء الدولة العربية الاسلامية، حيث تمت ترجمة كثير من المؤلَّفات اليونانية الى اللغة السريانية.

وقد أُشيَر من قبل، الى أن تطوّر المعارف نتج عن الشبكة الواسعة من المدارس، وهو أمرٌ مُدَّعم بالوثائق التي لا يرقى اليها أي شك. وبدءاً من القرن الخامس للميلاد توجد معلومات ليس عن المدارس الكثيرة المخصصة للقضاء على الامية وتعلم القراءة والكتابة وحسب، وانما عن المدارس العالية في كلٍّ من الرّها، ونصيبين، وبيت لافاط، وفيما بعد في بغداد. وقد كانت هذه «الاكاديميات» السريانية تُمثل في بعض الاحيان مراكز لتدريس العلوم الدنيوية البحتة (العلوم الوضعية)، مثل مدرسة الاطباء في بيت لافاط.

عندما بدأ الحكام في بغداد يهتمون بالعلوم، تم تقريب السريان بالدرجة الاولى، ولاسيما الذين يتقنون اللغتين السريانية والعربية. فأصبحت المؤلفات اليونانية الطبية، والفلكية، والفيزيائية معروفة في نصوصها السريانية والعربية. تُرجمت في بادىء الامر مؤلفات جالينوس وأرسطو الى السريانية، ومن ثم الى اللغة العربية باستثناء بعض الحالات، التي ترجمت بها التآليف اليونانية الى العربية مباشرة(٤٦٩). وبعد المرور في هذه المرحلة فقط، أصبحت العلوم القديمة ثروة بيد العالم اللاتيني، بعد الحصول عليها بوساطة العرب.

وبعد مرور قرن ونصف تفوّق العربُ على السريان، فازدهرت العلوم عند العرب مستفيدين من العلوم السابقة وفي طليعتها العلوم والترجمات السريانية.

أما بلوغ السريان تلك الدرجة في مجال المعارف الكيميائية، فانه يعود الى العصر الهلّيني. فقد احتفظ الصابئة (في حرّان) على مدى بضعة قرون بأسرار علمية عظيمة عن النباتات والاعشاب، وعن الاحجار، والمعادن. وكانت لديهم قدرات عالية في المعالجة وعرفوا أسرار النباتات، وحضّروا السموم، كما تعمقوا في خصائص الخامات الطبيعية(٤٧٠). ويبرهن (في سورية وفي بلاد ما بين النهرين)، انتاج مواد الاصبغة، والادوية، والسموم، ومختلف العقاقير من جهة، والصناعة المتقدمة للمواد المعدنية من جهة أخرى، على تطور عظيم تؤكده المصادر التاريخية اللاتينية، الموّثقة في عصر سيطرة روما وفي المراحل المبكرة من الحكم البيزنطي(٤٧١). في سوق النخاسة ابتيع العبيد والإماء من السريان بأثمان عالية لمعارفهم الواسعة في مختلف الميادين الحرفية والفنية. ويمكن القول أنّهم لعبوا دور المنظمين في الانتفاضات والثورات التي قام بها العبيد في العصر الروماني المتأخر(٤٧٢).

كان المفكر العلمي السرياني في المراحل المبكرة من العصر الوسيط يقع في حالة تبعية تعادل المستوى الخاص، الذي احتلّه السريان في الاقتصاد العالمي. وفي المرحلة، التي حلّت الاقطاعية فيها محلّ العبودة، ضمّت الطبقة المسيطرة بأيديها الاراضي المزروعة (المُستثمرة) ورأس المال التجاري الضخم. أما في المدن فقد جرت تدريجياً عملية استبدال العبيد، المُستخدمين والمُشتغلين

بالاعمال الحرفية بالصنّاع الاحرار. الموحدين في ورش حرفية ـ صناعية. ومما يشهد على التطور الهائل للحِرَف والورش الصناعية، أنّ ضرائب الممتلكات، التي جُبيت من الرّها وحدها في نهاية القرن الخامس للميلاد بلغت مائة وأربعين رطلاً من الذهب[٤٧٣].

حتى النصف الاول من القرن السابع للميلاد رتّب السريان تجارة واسعة مع الغرب، الذي نقلوا اليه ليس البضائع الايرانية والآسيوية وحسب، وإنّما البضائع والمنتجات، التي كانت تصنع في سورية وفي بلاد ما بين النهرين[٤٧٤]. وبدءاً من القرن السادس للميلاد بدأ تحرك السريان باتجاه الاسواق الشرقية، أمّا في أوائل القرن الثامن للميلاد فقد احتلوا هناك مكانة متقدمة وأساسية، تشهد عليها النماذج الفنية والطرازات العمرانية والتجهيزية (الاثاثات والمفروشات المنزلية) في صيان فو (٧٨١م) السريانية الصينية، والصينية والويغورية ـ السغدية[٤٧٥].

كانت الصناعة الحرفية تتطلب مهارات فنية (تقانية)، كونت تلك التقاليد، التي طبقت ضمن الورش. فلقد نقلت المعارف الحرفية التقليدية للصباغين، وصانعي اللباد، والنساجين، وصائغي الذهب والمجوهرات والمختصين بصناعة السيوف والاسلحة غير النارية (السلاح الابيض) بشكل شفوي من المُعلم (شيخ الكار) الى صبيّه وصانعه، ومن الاب الى ابنه، حيث كانت الحرفة تورّث في أغلب الاحيان. ولكن هذه المعارف التقنية والمعلومات المهنية ـ الحرفية كانت سرّية للغاية، حيث كانت المنافسة في غاية القسوة والتعقيد، وتمت كتابة بعض الوصفات الصناعية ـ الحرفية واستنساخها، ومن ثم أُفردت لها مكانة غير قليلة في التآليف الكيميائية المختلفة. فمَنْ مِنَ الحرفيين لم يكن محتاجاً لمعرفة صباغة الاقمشة وتزيينها باللون الاسود أو الاصفر؟. وكانت لوسائل تلوين الزجاج وتزيينه أهمية كبيرة أيضاً. وأخيراً، فإنّ انتاج الصناعات اليدوية المعدنية كان يتطلب معلومات كافية عن التعدين والصهر والسبك. كان أغلبية الحرفيين يتاجرون بمنتجاتهم مباشرة[٤٧٦]. كما كان لدى صانعي العقاقير كتاب خاص، يعتمدون عليه في تحضير الادوية. ومثل هذا الكتاب كانت ثمة كتب كثيرة لنجار النبيذ ولصناع الزيوت. وطبقاً لما كتبه أحد

المؤرخين السريان، فإن تقليد وتزييف المعادن كان يتطلب أيضا معلومات خاصة، من شأنها تحديد نقاوة المعدن عند شرائه[٤٧٧]. وبناءً عليه، فإنّ الحرفيين والتجار كانوا المستهلكين الاساسيين لهذا النوع من التآليف، وأسهموا اذاً في انتشار الكتب والمصنفات الكيميائية، المُترجمة منها أو غير المترجمة، التي كانت ضرورية لتلك الاوساط.

وعدا الكيمياء «التقنية» فقد طوّر السريان الاتجاه الكيميائي، الذي اشتهروا به فيما بعد وهو كيمياء النباتات. لقد تعمقوا في معرفة خصائص الاعشاب والمواد (العلاجية) الطبيعية، فتمكنوا من تحضير السموم والعقاقير الطبية، وكانوا من أنصار الحمية الغذائية[٤٧٨].

وترجم السريان قبل القرن السابع للميلاد مجموعة من الكتب اليونانية ذات المضمون العلمي، مثل «الفيزيولوجي»، الذي يحتوي على معلومات هامة عن الحيوانات ونصائح لمعالجة الحيوانات المنزلية (الماشية والخيول...... خ). مضيفين اليه مجموعة من التنبيهات والتحذيرات استمدت من خبراتهم العملية الذاتية. كما ترجم السريان كتاب الفِلاحة (الزراعة) اليوناني الاشهر، الذي يُقال أنه يعود الى بطليموس. والحقيقة أنّ كتاب الفلاحة (أو علم الزراعة) يوجد في عدة نماذج. وآخر نسخة تحفل بالاضافات وحتى بتغيير في النص الاصلي حرّرها قاصيّان باسّه السكولاستيك.

وبلا شك فإنّ الكتاب العربي القديم المُتعلق بالاحجار وعلم المعادن (منيرولوجيا) والمشهور باسم «كتاب أرسطو عن الاحجار» إنّما هو مستمد من نص سرياني[٤٧٩]. وهو كتاب هام، لانه يتضمن معلومات عملية حول أماكن وجود بعض المعادن والاحجار الثمينة. وتشمل معلوماته عدة بلدان ـ بلاد فارس، خراسان، الهند، الصين، التي كانت معروفة جيداً بالنسبة للتجّار السوريين، الذين أقاموا مواصلاتهم التجارية مع دول آسيا جميعاً. واستطاعوا بحنكتهم ولباقتهم وحذق أساليبهم أن يسيطروا على الاوضاع التجارية في الصين، كما كانت لديهم معاملهم ومستوطناتهم ومحطّاتهم (التجارية) في عددٍ من مدن الهند وخراسان. وفيما يتعلق بهذا الكتاب المنسوب الى أرسطو خطأً فإنّنا يجب أن نربطه باسم حنين بن اسحق ومدرسته، التي احتلت في القرنين

التاسع والعاشر «للميلاد» مكانة رائدة بفضل ترجماتها وتآليفها التي شملت مختلف الميادين.

وحنين بن اسحق، واحدٌ من أكثر أبناء عصره علمًا ومعرفة، ينتمي بالقدْر نفسه الى الادب السرياني والى الادب العربي. ولد في الحيرة (في بلاد ما بين النهرين) سنة ٨٠٨م من أب صيدلاني، تلقى حنين العلم على يد الطبيب الشهير في ذلك الحين - يوحنا بن ماسويه في بيت الحكمة في بغداد. غير أنه اختلف مع أُستاذه، الذي لم يرتَحْ لكثرة أسئلته وربما لشعوره أنّ تلميذه كان يتفوّق في المعرفة وعمق السؤال، الامر الذي أوقعه في الحرج والارتباك غير مرة. وبناءً على طلب من أُستاذه (الناقم عليه) أُخرِجَ حنين من بغداد وتوجّه الى بلاد الروم (بيزنطة) حيث مكث هناك سنتين درس خلالهما اللغة اليونانية ومن ثم رجع الى بغداد مرة أخرى. زار ايران أيضاً، وعاش مدة طويلة في البصرة، حيث طوَّر معرفته في اللغة العربية فأتقنها بصورة ممتازة في مدرسة خليل بن أحمد (الفراهيدي) وبعد الانتهاء من أسفاره كلها عاد ليستقرّ في بغداد بصورة نهائية فافتتح مدرسته الطبية الخاصة فيها. وبفضل معارفه الاستثنائية والشهرة العظيمة، التي تمتع بها أصبح حنين الطبيب الشخصي للخليفة المتوكل، ومن ثم صار رئيساً لاطباء القصر كافة. وظلَّ في هذه الوظيفة الى أن وقع ضحية مؤامرة دورية من المؤامرات والدسائس المتتالية التي شهدها البلاط العباسي في ذلك العهد. فأودت بحياته سنة ٨٧٣م/ ٢٦٠ هـ.

وترتبط باسم حنين بن اسحق، وباسم ابنه اسحق بن حنين (توفي عام ٩١٠م) ومدارسهم سلسلة كبيرة من الترجمات العلمية اليونانية الى السريانية والعربية. فقد ترجمت على يدهم مؤلفات جالينوس، وأرسطو (أرسططاليس)، وصححوا الترجمات السابقة ثم استأنفوا العمل بها وواصلوا النقول، التي قام بها سرجيس الرأسعيني. وبفضل ترجمتهم أصبح ديمقريطس (ديمقريط) معروفاً لدى السريان ومن المحتمل، أنّ حنين بن اسحق كان هو المؤلف «لكتاب الاحجار». وفي كل الاحوال يمكن التأكيد بثقة تامة، أنّ هذا الكتاب الهام خرج من مدرسته. وقد حصل هذا الكتاب المنحول على أرسطو على شهرة واسعة. ومن ترجمته الى اللغة العبرية بقيت بعض المقاطع فقط، ولكنه ترجم

من العبرية الى اللاتينية حيث لعب دوراً جوهرياً في تطوّر المعرفة الاوروبية.

في «كتاب الاحجار» معلومات عظيمة عن المعادن، والخامات، والاحجار الكريمة وأخيراً، عن «الاحجار»، ذات الاهمية بالنسبة للعمليات الكيميائية المختلفة، وتحمل بعض النصائح والارشادات في الكتاب توجيهات تقنية وعملية بحتة. مثل استخلاص الاصبغة من بعض التفاعلات الناتجة عن حرق الطين وشيِّه أو صُنْع المساحيق لمعالجة القروح، التي تعاني منها حيوانات الركوب...... الخ. ويتضمن هذا الكتاب طريقة تحضير الاسبيداج (الاسفيداج) من حجر الرصاص، الذي يُذَرُّ على الجروح لتلتئم بسرعة. (في الطب المعاصر معروفة جيداً الخاصية العلاجية للمرهم المُصنّع من المادة ذاتها). اضافة الى ما تقدم، فإنّ «كتاب الاحجار» يتضمن معلومات من نوع آخر. وهكذا يتحدث أرسطو المزعوم عن بعض أنواع الاحجار، التي تمتلك خواص سحرية، حيث تتغير تبعاً للشخص الذي يحملها أو يملكها.

ومن بين مؤلفات حنين الهامة في حقل الكيمياء، نشير الى كتاب ذي أهمية فائقة من حيث صياغة الالفاظ والمفردات المعجمية الكيميائية، وعنوانه «عن الاسماء»، لم يصل الى متناول الباحثين، ولكنه استُخدم في معجم ابن بهلول (القرن العاشر للميلاد). ومن بين الاسماء، والالفاظ، التي يشرح معانيها، يوجد عدد كبير من المصطلحات الكيميائية والتقنية. أما تآليف حنين بن اسحق الاصلية في الطب[٤٨٠] في اللغتين العربية والسريانية فانها تقدّم معلومات قيّمة جداً عن الادوية والعقاقير. ونشير هنا بصورة خاصة الى القيمة العالية لكتابه حول «الادوية المحلية» (الشعبية، المنزلية)، الذي يتضمن معطيات عن القيمة العلاجية لبعض الاعشاب، والجذور، والبذور، والاشجار وخصائصها ومكانتها بالنسبة للطب، الامر الذي يبرهن على تطور المعارف التجريبية (الاختبارية) للسريان في حقل الكيمياء النباتية. ومن الكتب الهامة التي ترجمها حنين بن اسحق عن جالينوس كتابي «حيلة البْرء» و «التشريح الكبير»، وتعود المؤلفات الكيميائية السريانية، التي نشرها روبانس دوفال الى مراحل زمنية مختلفة، منها على سبيل المثال مخطوطتان تشكلان نصاً واحداً مع بعض الاختلافات القرائية البسيطة (المخطوطة A ـ في المتحف البريطاني، رقم

(Wright. Catalogue, P. 1190 - 1191, M V ، والمخطوطة b ـ في المتحف البريطاني، رقم Coll' orient, 1593 ، وفوق ذلك فقد كتبتا بحيث يكون جزء من النص بالسريانية، والجزء الثاني بالعربية. والمُلاحظ أنّ الجزء العربي يتضمن كثيراً من المصطلحات السريانية. أمّا النص السرياني ـ العربي فهو أحدث من النص السرياني. ويمثل النص السرياني في الواقع مواد مُقتبسة تحت عنوان «تعاليم ديمقريطس»، وهي من حيث مضمونها قريبة جداً للتآليف اليونانية في هذا الميدان، التي ظهرت في القرنين السادس والسابع للميلاد[٤٨]. تتحدث الرسالة الاولى عن طريقة تحضير الذهب، وهي مقالة مترجمة بصورة دقيقة الى حدٍ كبير عن اليونانية وتعود الى مرحلة مبكرة من ذلك العهد (القرن السادس ـ القرن السابع للميلاد) إذْ يُلاحظ غياب أثر العربية منها. أمّا الرسالة الثانية فقد ترُجمت الى السريانية بشكل مُقطع ومُجزأ، ولكنها تتضمن اضافات مُقارنة مع الاصل اليوناني ـ عن حجر الفلاسفة، عن الزئبق، وصباغة الاقمشة، وتلوين الزجاج والاحجار الكريمة الصناعية (غير الطبيعية)، حيث توجد هذه المعلومات في تآليف كيميائية أُخرى، بما في ذلك مؤلفات ديمقريطس، التي أشار اليها سينيكا. أمّا الرسالة الثالثة فهي عبارة عن مجموعة مقالات، تتحدث عن تحضير دهان (معجون) الزنجفير، وتذهيب الحجر الاخضر (طليه بماء الذهب ـ المترجم)، وعن كيفية الحصول على الخلّ. وتُكرر الرسالة الرابعة الوصفات والتراكيب ذاتها، مع ملاحظة التأثير الواضح للكيمياء المتأخرة (الاحدث عهداً) على صياغة تلك الرسالة، وتبين الرسالة الخامسة كيفية تحضير الاكسير من البيض، الضروري للتلوين الفني للذهب والفضة. وتدور الرسالة السادسة حول مضاعفة «زيادة» وزن الذهب وحجمه بخلطه ومزجه مع معادن أخرى. كما تتحدث عن الحيوان ذي الرأسين، ويُقصد به مادة الزئبق، وخصائصها والعلاقة بينها وبين الزرنيخ الكبريتي. وفي الرسالة السابعة يجري الحديث عن كيفية تحضير الفضّة وفق أُسلوب جديد ووصفة مُستحدثة (الصفحة ٧١ ـ ٧٤)، وتتركز معلومات الرسالة الثامنة حول كيفية الحصول على الذهب، بينما نلاحظ أنّ الرسالة التاسعة تتضمن أشياء مشتركة كثيرا مع التآليف الصوفية، الغنوصية فتتحدث عن الاشتغال بنوعين من الزئبق كانت

تدور حولها الرسالة الكيميائية السادسة. وتتضمن هذه الرسالة كذلك بعض المعلومات النظرية، بينما تتألف الرسالة العاشرة من مجموعة كبيرة من الوصفات والتراكيب التقنية ـ الكيميائية المختلفة.

وبعد الانتهاء من النصوص المذكورة تعرض المخطوطات رسوماً ايضاحية للاجهزة المطابقة لمضامينها. رُسِمت الاجهزة والادوات بشكل أميل الى الخشونة والفجاجة، كما زوّدت بالامضاءات والتواقيع، وتعتبر تلك الاجهزة الاولية وغير الدقيقة المقدمات العلمية والفعلية للاجهزة والادوات الدقيقة، التي تضمها وتعتمد عليها الكيمياء المعاصرة.

وهناك جزء من المواد والمعلومات، الداخلة في النص السرياني المنحول على ديمقريطس، لم يعثر عليه بأصله اليوناني حتى يومنا هذا. وتدل المقارنة بين النصين اليوناني والسرياني، أنّ السريان أدخلوا اضافاتهم وتعديلاتهم بغض النظر عن المضمون اليوناني للنص، بل انهم (أي السريان) كانوا مستقلين تماماً في كثير من المسائل. وانطلاقاً من وجود بعض الالفاظ الفارسية في النص السرياني، فإنّه يمكن الاستنتاج بأنّ الترجمة جرَت في بلاد ما بين النهرين، وربما في الفترة الواقعة ما بين القرنين السابع والتاسع للميلاد. ويعود القسم الاقدم في الترجمة (الرسالتان الاولى والثانية) الى نهاية القرن السابع وبداية القرن التاسع للميلاد[٤٨٢]. أمّا القسم الاحدث من الترجمة مع الحواشي والاضافات فهو يعود الى الفترة الواقعة ما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. ويتضح التأثير العربي فيه بصورة جلية تماماً.

وتحتوي مخطوطة كمبردج المحفوظة تحت رقم No. M. m. 6. 29[٤٨٣]، على عدد لا بأس به من المؤلفات أو المقالات ذات المحتوى الكيميائي، وهي مستقلة عملياً عن بعضها من ناحية المؤلِّفين والاهداف وتاريخ كتابتها، وهي: (١) رسالة مجهولة المؤلف حول تراكيب تقنية، تتماثل مع الصيغ اللاتينية، الموجودة في «Mappae clavicula» ومع الصيغ اليونانية ـ في مخطوطة ليدن (البردية)، (٢) كتاب زوسيما (زوسيمس) المؤلف من إثني عشر فصلاً، والذي يختلف نصُّه السرياني عن الاصل اليوناني، وقد نُشر بعض هذا الكتاب في ترجمة روبانس دوفال[٤٨٤]، (٣) رسالة ديمقريطس، التي تطابق في مضمونها الكتابين الأولين

لديمقريطس، المحفوظين في مخطوطات المتحف البريطاني، مع اختلافات قرائية كثيرة، (٤) مقطع من كتاب ديمقريطس، يتطابق مع الرسالة الثالثة (في مخطوطات المتحف البريطاني)، ولكن مع زيادة معلومات تتعلق بالأرجوان. وهناك رسالة أخرى مُرفقة باسم ديمقريطس تتكوّن من ثلاثة أجزاء وتتضمن صيغاً وتراكيب تقنية لصناعة المعادن. ويتوافق هذا النص جزئياً فقط مع رسالة ديمقريطس. ثم تلي ذلك مجموعة من الوصفات والصيغ المتعلقة بالمعادن والاراضي (مختلف الشرائح والطبقات وأحجار الكلس (الجير)..... الخ). ومراسلة بيبيخي مع الفارسي أوسرون بخصوص أوستان، ومجموعة من المقاطع والاقتباسات السحرية والعرفانية والوصفات التقنية أيضاً.

حاولنا من خلال هذا الاستعراض السريع[٤٨٥]، اعطاء صورة عن المضامين التنويعية (الفسيفسائية) لكتب السريان الكيميائية. وفي الواقع، فإنّ المؤلفات السريانية تعكس كل القَسَمات والملامح، التي تتسم بها تآليف القرون الوسطى في ميدان الكيمياء بشكل عام.

ويكفي القول أنّ المؤلفات السريانية تقدّم معلومات هامة عن المصادر الاولى للكيمياء، بما في ذلك التأثيرات، التي لعبها هذا العلم في بلاد ما بين النهرين. فالمراسلة التي جرت بين بيبيخي وأوسرون، فيلسوف الفرس وساحرهم، تؤكد تقاطع التأثيرات المصرية والفارسية، حيث أن إسم (أو لقب) بيبيخي يعني بالقبطية اسم غورا (هورا) أي الصقر[٤٨٦]، الذي تعود مؤلفاته الكيميائية، التي بين أيدينا الى نهاية القرن الثالث للميلاد والنصف الاول من القرن السادس للميلاد[٤٨٧]. في هذه المراسلات يُعْلِم بيبيخي ـ أوسرون، أنه عثر في مصر على كتب أوستان الإلّهي الرباني[٤٨٨]، وهي مدوّنة بالاحرف الفارسية، فيلتمس منه العون في قراءتها. وبعد أن يحصل بيبيخي على نصائح أوسرون وإرشاداته، يتمكن من قراءتها، فيعلم صديقه بأنه وجد فيها معلومات عن المعادن، وعن الارجوان وعن الصباغة والتلوين (الاصطناعي) للاحجار الكريمة[٤٨٩]. وقد كتب هذه المعلومات بيبيخي بالقبطية واليونانية فجعلها مُلكاً للجميع وفي متناول كلّ الناس. وبدءاً من تلك الآونة أصبحت أسرار العلوم الهرمسية ثروة عامة، أي لم تعد ذات طبيعة سرية محاطة بالغموض. ومن بين

الاسماء التي اشتهرت في عالم الكيمياء نذكر عدداً من الفرس، مثل صوفار، ساحر الفرس وفيلسوفهم، وروست ـ «الفيلسوف»، والذي ربما يكون الحكيم زرادشت[٤٩٠]. ويدلّ النص السرياني المُبهم والموضوع بأسلوب مجازي تام على بعض التأثيرات الفارسية من جهة، وعلى الارتباط المباشر بالتقاليد الهيلنستية المتأخرة من جهة أخرى، والتي تجلّت في معارضة أبقراط بهوميروس. وتتضمن عناوين بعض المؤلفات المحفوظة في مخطوطات المتحف البريطاني اسم أبقراط، الذي يعتقد دوفال وبيرتيلّو أنّه وضع خطأً والاصح أن تُعنَون باسم ديمقريطس (ديمقريط)[٤٩١].

وينهل من مصادر الكيمياء المصرية نصٌّ في المجموعة السادسة (العائدة لزوسيما) من الكتب السريانية (ضمن مخطوطات كمبردج أيضاً) ويدور حول عدم الرّضى عن طبقة الكهنة، التي أخفت أسرار المعارف التقنية كلها[٤٩٢]. ويصدر هذا الانزعاج من جهة الحرفيين والصنّاع، ومعلمي الفنون التطبيقية، الذين جاهدوا للانقضاض على أسرار التعامل مع المعادن المُخبأة لدى الكهنة[٤٩٣].

ويخبرنا زوسيما عن الصناعات الفنية الرائعة لمجموعة من المواد، التي نظّمها وأشرف عليها بابابنيد، ابن سيتوس، والتي بلغت حدّ الكمال الفني في تقليد اللّون وأشكال الوجوه البشرية. وإضافة الى أنهم جسّدوا في رسومهم الفنية الجميلة الثعابين، والحيوانات المختلفة، فإنّهم ركزوا اهتماماتهم على تشخيص الآلهة، التي كانت موضع عبادتهم وتقديسهم، مثل إلّه الحظ (السعد)، إلّه الارض، إلّه المصير والقدر، إلّه النيل. . . . . الخ. وتدلُّ هذه الآلهة، مُضافاً اليها ملاك الخير واليُمْن الى اقتراب العقائد المصرية القديمة من تلك التي كانت سائدة في بلاد ما بين النهرين. وفي هذا الكتاب أيضاً نقرأ صيغ تركيب بعض الاصبغة والالوان الدقيقة الخاصة، التي برع في تحضيرها بابابنيد.

في المؤلفات اليونانية واللاتينية تُربَط العلوم السرية حول تحول المواد وتغيير أشكالها باسم «هرمس» صاحب العقيدة الإشراقية الشهيرة. ويُنسب الى هرمس عدد من الكتب المستقلة، وكذلك وصفات وتراكيب معيّنة لتغيير المعادن

وتحويلها ومن ثم «الحصول» على الذهب، «ومضاعفة» حجمه ووزنه. ويدلّ على تغلغل هذا الاسم في أعماق المؤلفات، السريانية المختلفة، أنه عدا تكراره في الرسائل والتصانيف الكيميائية يُذكر كذلك في مجموعة القدّيسين. وعلى سبيل المثال، توجد في مجموعة معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفييتية مخطوطة عام ١٥٧٨م(٤٩٤)، يذكر الناسخ في ختامها من بين شفعاء دير «أبو غالب»(٤٩٥)، «أبانا هرمس التريسمجيستي».

وفي الحقيقة فان المعلومات النظرية المتوافرة في المؤلفات السريانية غير كثيرة. أمّا بالنسبة للكيمياء اللاتينية والعربية فكانتا تؤيدان التصور القائل، إنّ جميع المواد تتألف من الكبريت والزئبق. ولكن ديمقريطس يذكر في الكتاب التاسع استناداً الى الشهرة التي يتمتع بها بيبيخي، أنّ عنصر الزئبق موجود في جميع المواد(٤٩٦). ويعود هذا الجزء المترجم من قبل السريان الى مرحلة زمنية متأخرة، الامر الذي تؤكده آثار اللغة العربية فيه.

ولابد من القول، إنّ التآليف الكيميائية السريانية، وكذلك اليونانية، الموضوعة ما بين القرنين الثالث والخامس (للميلاد)، تتضمن كثيراً من المناقشات والآراء الغامضة المُبهَمة والاستنتاجات المغلوطة الزائفة، ولكنّ هذه الآثار والتصانيف تحتوي في الوقت ذاته على إرشادات تقنية وتوجيهات عملية ووصفات لتحضير مُركبات مفيدة، كانت في وقت من الاوقات مرتبطة في ظروف تاريخية واقعية، رغم ما يبدو من بُعدها عن الواقع للوهلة الاولى(٤٩٧).

وكانت قد جرت في سورية محاولات تجريبية أصيلة في مجال اجراء بعض الاختبارات الكيميائية، العملّية. وما يسمى باختراع «النار اليونانية» يرتبط في الحقيقة باسم المهندس المعماري كالينّيك (قالينّيك). ففي عام ٦٧٣م أعلن اقتراحه العملي، المُرتكز على تركيب عدد من العناصر الخاصّة للوصول الى قوة اشتعالية عالية، تُستخدم في الاغراض الحربية وكان ذلك في مدينة القسطنطينية. وتتكون هذه التركيبة النارية من النفط الممزوج بالاسفلت والقطران (القار) ومواد مشتعلة أخرى تُمزج بدقة مع الكلس الحي (الذي لا ينطفىء) والمطحون بصورة ناعمة للغاية. واذا التقى هذا المُركب الناري مع المياه، فإنّ الانطفاء الفجائي السريع للكلس الحي يُفجّر المركَّب ويحولّه فوراً

الى كتلة نارية مشتعلة، يحمل الى العدوّ دماراً عظيماً(٤٩٨). وقد طوّرت «النار اليونانية» هذه بعد أن أضيفت اليها لاحقاً نترات البوتاسيوم، فتحولّت الى وسيلة لتدمير القوى البحرية المعادية، فسبقت هذه التركيبة العملية المجرّبة وصفات وصيغ مارك الاغريقي(٤٩٩).

ويُلاحظ أنّ الاهتمام الاساسي في التآليف السريانية يُركّز على المسائل المتعلقة بالمعادن. وحتى الجزء الاكثر قِدماً من تلك المؤلفات يدور حول المُركبات، والصيغ الكيميائية التي كانوا يحاولون بها مضاعفة حجم الذهب والفضة وزيادة أوزانها وذلك عن طريق توحيدهما بمعادن أخرى. وقد وجدت هذه المعادلات العملية في البرديات الاغريقية القديمة. والى جانب تلك التراكيب توجد ارشادات تتعلق بكيفية تركيب حجر الفلاسفة والاكسير من البيض، كما تضمُّ مؤلفات أخرى طرق القيام بالصناعات الحرفية وفنون انتاجها.

وفي كتاب مجهول المؤلِّف، محفوظ في مكتبة كمبردج، توجد مجموعة من الوصفات والمعادلات الخاصة بالسبائك المعدنية. وتضم احدى التراكيب كيفية تقليد «أدوات الزينة النسائية الذهبية ومختلف الاوعية والاواني» بحيث تتألف من سبيكة ذهبية مع مصهور النحاس والزنك، تُحضّر بشكل رقيقة ثم تُمزَج وتتحد مع مركب آخر يحتوي على الفضّة، والنحاس الاحمر والرصاص والكبريت والخل. وتُستخدم هذه الخلطة أيضاً لرسم خطوط وأشكال سوداء على المزهريات الذهبية(٥٠٠). وقد اشتهرت هذه العملية الكيميائية (الرسم بالاسود على المزهريات والاواني المختلفة) وفق صيغ لاتينية ضمّها كتاب «Mappae clavicula de efficiendo auro».

ومما يبرهن على أن تلك المعادلات كانت تُستخدم في أغراض عملية بحتة وبالتحديد في مجال الصناعات الحرفية، فإنّ قسماً كبيراً من عناوين الرسائل والمقالات الكيميائية والتقنية يشير الى ذلك مباشرة، مثل: «لاعطاء المواد شكلاً ذهبياً»، «لكي تبدو المزهرية ذهبية بحيث لا يزيل لونها شيءُ عدا النار»(٥٠١). وبالنسبة للخلطة الاخيرة فهي تتألف اضافة الى النحاس، من الزرنيخ الاصفر، وزُلال البيض والصمغ النباتي، ومرارة الماعز ومواد كثيرة غيرها. ومن

المركبات الكيميائية ذات الاستخدامات الفنية المباشرة نذكر في هذا المجال المُركَّب، الذي كان يُرسَم أو يكتب به على الاواني النحاسية بالاسود أو باللون الفضي، وتضع به الرسوم الذهبية على جلد ارجواني[٥٠٢].

وفي الكتاب المشار اليه أعلاه معلومات، عن كيفية تحضير مُركب، يمكن بوساطته الكتابة بأحرف ذهبية «على المزهريات، والتماثيل وعلى أي شكل كان»[٥٠٣].

أمّا بالنسبة لتنظيف المعادن، وبخاصة معدني الذهب والفضة من الخبث والشوائب، فانه لابد من صهرها مع العناصر المناسبة[٥٠٤]. ولاجل الطلاء الخارجي للمعادن كانوا يقومون عادة بملغمتها (دلْكِها). وكانوا يطبقون على سبيل المثال، المُعامَلة التالية: يشعلون النار بالزرنيخ الاصفر، فإذا وُضع المعدن فوق هذه النار، فانه يكتسب اللّون الذهبي، باعتبار أنّه يُغلَّف بطلاء الزرنيخ الاصفر المُحترق. وتُنسب هذه العملية الى المدعو ديوجينوس (ديوجين)[٥٠٥] وهي مفيدة للصناعة الحرفية ـ الفنية.

واذا كان المطلوب اضفاء اللون الفضي على النحاس، لابدّ من تنظيفه جيداً، ومن ثم مسحه بالزئبق واسبيداج (اسفيداج) الرصاص. فالزئبق يزيل اللون النحاسي ويجعله شبيهاً بالفضة. وهناك طريقة أكثر قِدَماً في مُعاملة النحاس ببول الاغنام تنحدر من تقاليد كانت شائعة في مصر. وتوجد في كتاب زوسيما السرياني طريقة لتحضير المَرايا الفضية (تفضيض البلّور)، فتجري عملية التلميع والصقل في البداية بوساطة مسحوق دقيق من رمل شديد النعومة، وبعد ذلك تُستأنف عملية الصقل عن طريق قطع صغيرة من فحم شجرة الغار، التي تُنثر عبر كيس من القماش الكتّاني الرقيق. وتتم عملية مسح المرآة بوساطة هذا الكيس، بعد أن يُقطر عليه الزيت أو الزبدة.

ويجدر بالذكر، أنّ الزئبق كان معروفاً بشكل واسع لدى السريان. وله عندهم عشرون تسمية تقريباً، بعضها خيالي تماماً، مثل «الحيوان ذو الرأسين»[٥٠٦]. وقد دخل الزئبق في تركيب المواد ذات الخصائص المعدنية. وكان الزئبق العنصر الرئيس في تقليد (تزييف) الاحجار والمعادن الكريمة وفي جميع عمليات «مضاعفة» الذهب والفضة. وبوساطته بالذات، قامت الكيمياء

«البدائية» (الفجة) بكلّ العمليّات، بدءاً من التراكيب والصيغ، المُدوَّنة في برديّات القرن الميلادي الثالث، وانتهاء بسحر الدكتور فاوست.

كثير من المُعامَلات الكيميائية وطرائق الصهر والتغيير كانت نتيجة للخبرة والتجارب المحلّية وأشغال الورش التقليدية. وعلى سبيل المثال، فانّه عند تحضير سبيكة معدنية تحلّ محلّ الفضة، يُعامل الجير (الكلس) وفق طريق مار مارون ـ الشخصية السريانية بلا أدنى شك(٥٠٧). وقد ارتدت أهمية تقنية بحتة كل المعادلات والوصفات المتعلقة بتلوين الزجاج، وهو الفن، الذي تمّ تطويره وتعميم نطاق استعماله ليشمل الغرب اللاتيني بأكمله مع العلم أنّه فنٌّ شرقي أساسياً.

وقد شاع في القرون الوسطى استخدام أنواع معينة من المعادن للزينة النسائية، كما خيطت الاحجار الكريمة ورُصّعت على الالبسة، وعلى أقمشة العرض، وزيّنت بها علب الحلي والصناديق الجميلة، وعموماً استُخدمت على نطاق واسع في تزيين الاوعية والآنية المختلفة. ويتضمن الجزء الاقدم من النسخة السريانية لكتاب ديمقريطس(٥٠٨)طريقة تحضير الزمّرد، وهي عمليات انتشرت في الكيمياء الاغريقية واللاتينية(٥٠٩). وبغية الحصول على الزمّرد بحسب هذه الطريقة فانه يجب صهر الاسبيداج (الاسفيداج) الرصاصي والبلّور معاً، ثم سكب السائل الحاصل بإناء يحوي بول الحمار لمدة أربعين يوماً(٥١٠). والمُلاحظ أنّ الوصف يجرب هنا لعملية انتاج اللؤلؤ الصناعي(٥١١).

أمّا في حال تلوين الصوف أو الالبسة باللون الذهبي، فكانوا يقومون بأخذ مقدار معين من الاسفلت وكمية محددة من تُربة، عرفت باسم تربة «قيموليا»(٥١٢). وكانوا يستخرجون الاسفلت هذا من البحر الميت، ولهذا كان بعضهم يطلق عليه اسم اسفلت اليهود(٥١٣). وبالنسبة لارض «قيموليا» فقد كانت معروفة من قبل ديمقريطس(٥١٤).

ولاجل الصبغة كانوا يخلطون الاسفلت المذكور مع تربة «قيموليا»، فيتحوّل المركب الناتج الى الصبغة المطلوبة، وبعد طلي القماش أو الصوف بها، يُترك مدة معينة ثم يقومون بشطفه في الماء مرّات عدة، فيصبح لونه ذهبياً(٥١٥).

وقد وجدت لدى السريان في القرون الوسطى وصفات كثيرة للحصول

على الصبغة الحمراء، فكان يدخل في تركيبها البول، والخلّ، ومواد مُنَظِّفة وعناصر أخرى. والحقيقة أنّ استخدام المواد المُنظِّفة سواء النباتية منها أو الطبيعية (أنواع من التربة والاحجار) وعلى نطاق واسع في الاستعمال اليومي للناس، إنّما يدلُّ دلالة واضحة على معرفة السريان وسكان سورية وبلاد ما بين النهرين عموماً للخصائص الكيميائية لبعض النباتات والاتربة.

وعلى سبيل المثال، فإنّ تلوين اللّباس باللون الأُرجواني كان يحصل بوساطة طحن مادة الأُرجوان الى قطع صغيرة ناعمة، وتوضعْ في الماء وتُحرك الى أن تصبح عجينة. وبعد أن تصير الى هذه الحالة (حالة العجين) تُمزج مع مقدارين من الماء ثم يُنقع الصوف بهذا المحلول، وأخيراً يُشطف جيداً ويُغسل بماء الكلس[٥١٦] فيصبح جاهزاً بلونه الجديد. وهناك طريقة أُخرى للحصول على اللون ذاته (الأُرجواني)، تتمثل في اضافة الخلّ الى الأُرجوان المحلول، ثم الانتظار ثلاثة أيام، ليشعَّ هذا السائل، بعد ذلك يُسخن حتى درجة الغليان ويوضع فيه القماش المُراد تلوينه، وأخيراً بعد إبقاء القماش مدة مُعينة مغموراً بالسائل المذكور يُخرج ويُغسل بمياه البحر[٥١٧]. ويجدر بالذكر أنّ الاقمشة الأُرجوانية كانت لها قيمة عظيمة في بيزنطة، وكان السوريون المُصدِّرين الرئيسيين لهذه البضائع الثمينة.

أولى السريان أهمية كبيرة للتجارب الكيميائية البحتة[٥١٨]. ويؤكد ذلك الامر، التقدير الرفيع للتجربة، وللخبرة، الذي جاء على لسان زوسيما، حيث يقول: «كما أن الطعام والشراب ضروريان في كل يوم، فإنّ المعرفة كذلك ضرورية، أي المعرفة التي تأتي من خارج الشخص. ونعني بها المعرفة المتكونة عن طريق التجربة، التي تجري على الاشياء (المواد)، والتي تتطلّب صبراً كبيراً، وهذا يعني أنّه بالامكان فعلاً تعلّم علم المعادن»[٥١٩].

ولابد من التأكيد، أنّ التآليف الكيميائية السريانية تُمثل في جزئها الاعظم ترجمات من اليونانية، ولكن تتضمن أيضاً مؤلفات خاصة أو مقاطع، تعكس خبرة وتجارب السريان وممارساتهم العملية اليومية. في هذه التآليف يمكن العثور على جذور المعارف الكيميائية الضاربة عميقاً في مصر، وايران، وفي الوقت نفسه ايجاد كثير من الوصفات والتراكيب التقنية والعملية، التي

كانت ذات أهمية مباشرة بالنسبة للتطور العريض للحِرَف وللصناعات التقليدية في سورية .

يعطي استعراض التآليف العلمية السريانية في القرون الوسطى امكانية التقويم الموضوعي للدور، الذي لعبه السريان فعلاً في توصيل المعارف العلمية ونشرها. فالحقيقة أنّ العلوم اليونانية عبرت من خلال السريان أولاً، فتلاقت مع الفكر العربي وامتزجت فيه، ومن أيدي العرب تسلّم الغرب اللاتيني الثروة العلمية التي تراكمت على مدى قرون طويلة . ويهمنا في هذا السياق الاشارة الى أن احدى الحلقات المكونة لتلك السُلسلة التاريخية ـ العلمية، تتجلى في الثقافة السريانية وعلومها المختلفة. وتكاد هذه الحلقة تسقط من بنيتها العامة فلا يُعرف عنها الا القليل، وهناك تجاهل وتجاوز كبيران لاهميتها ودورها . وما عملنا هذا سوى محاولة للوصول الى تصور دقيق حول الكيفية التي كانت عليها هذه الحالة الهامة، وعندئذ يمكن اعطاءها قيمة أخرى، أقرب الى الموضوعية، بحيث توضع في مكانها الحقيقي ضمن المراحل الاخرى لتطوّر العلوم .

٩ ـ تصورات السريان الكونية ـ الفلكية

تحتل التصورات الكونية والفضائية مكانة مشهورة ضمن المؤلفات العلمية السريانية، حيث نجدها مبسوطة في أعمال مُختلف الكتّاب والمؤلفين السريان. وقد أشرنا من قبل الى أهمية المفهوم، الذي طوّره الجاثليق مار آبا الاول حول الكون والفضاء. والذي أخذه قزما انديكوبلستس دون تردد أو تحفظ، الامر الذي قاده الى جدال عنيف مع يوحنا فيلوفونس (فيلوبون)، الذي كان بدوره من الانصار الاشداء لنظرية الخلق الإلهي للكون وأحد أشهر ممثلي مدرسة الاسكندرية. ووجد هذا الصراع الفكري أصداءه في مؤلفات كلا العالِمين، وأصبح الجدال المذكور مادةً للدراسة والبحث في أيامنا الحالية[٥٢٠]. ومن المهم هنا الاشارة الى أن عرض قزما انديكوبلستس ينطوي على فرق واسع بين الآراء النظرية حول نشأة الكون وبين الخبرة والممارسة العملية الواقعية، التي كان يمتلكها نتيجة لرحلاته الكثيرة، ونتيجة لمراقباته ودراساته الميدانية المباشرة حول النظام الكوني، والفصول، والمناخات، وتغييرات الاوقات على مدار السنة. ولقد وجدت اختلافات وجهات النظر في مسائل الطبيعة الكونية انعكاساتها في التآليف السريانية المتنوعة: فاذا كان مار آبا الاول ممثل العلوم النسطورية، فإنّ سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني وخَلَفه ساويرا سابوخت طوّرا في مؤلفاتهما الآراء النظرية الكونية للمونوفيزيين، كما كتب ساويرا سابوخت مؤلفاً في الزيج، وشرح كتابَي «الخطابة و«تحليل القياس» (الانالوطيقا) لارسطو. ومن المؤكد أنه أتقن اللغة اليونانية، باعتبار أنّه قدَّم ايضاحات وتفسيرات دقيقة للمصطلحات والعبارات الاصعب في نصوص أرسطو اليونانية. وقد درس منازل القمر ودوراته والخسوف، الذي يتعرّض له. كما يتبيّن ذلك من خلال

بعض المخطوطات[٥٢١]، كما ترجم سابوخت كثيراً من المؤلفات الرياضية لبطليموس (بطولمايس في بعض المراجع)، وشرح مقالة «بريرميناس» أي العبارة لارسطور. وله كتاب في صور البروج يتضمن فصلاً مُهمًا عن الارض القابلة للسكن (العامرة) وعن الارض غير القابلة للسكن (الغامرة) ومداراتها، ومساحة السماء والارض وما بينهما من مسافة. ويحظى كتابه عن الاسطرلاب، والمؤلف من اثنتين وخمسين صفحة بأهمية كبيرة، حيث أنّ ساويرا سابوخت اشتغل بعلم النجوم والهيئة، الامر الذي تؤكده مقالته الجليلة في الاسطرلاب، وهي آلة مُهمة جداً في مجال دراسة الفلك وحركة الكواكب. ومن الجدير بالذكر أنّه عنون هذه المقالة (الرسالة) كما يلي: «بعون الرب، سيّد الكون كله، نكتب مقالتنا هذه عن الاسطرلاب، نشرح فيها ماهية الاسطرلاب البرونزي، وكيفية عمله، وممَّ يتألف ومهمة كل جزء من أجزائه، وكيف تُسمى هذه الاجزاء وما هي علاماتها واشاراتها»[٥٢٢].

تنبع أهمية هذه المقالة (الرسالة) بالدرجة الاولى، من خلال أنها تسمح للمؤرخين والباحثين المهتمين بتعيين زمن اختراع الاسطرلاب، الذي حصل عليه الغرب اللاتيني من أيدي العرب. ويعتقد ساويرا سابوخت أن مُخترع الاسطرلاب هو بطالوميوس (بطالومس)، الذي يطلق عليه لقب الفيلسوف. ويشير في هذا السياق، الى أنّ اختراع بطالوميوس سبق مؤلفات بطليموس (القرن الثاني للميلاد). وبناءً على رأيه هذا، فهو يستنتج ما يلي: لو أنّ الاسطرلاب كان يعمل بصورة صحيحة، لجاءت نتائجه متطابقة مع الجداول الفلكية التي وضعها بطليموس[٥٢٣]، بمساعدة الاسطرلاب الاحدث[٥٢٤].

وتوجد معلومات عن الاسطرلاب لدى ثيوفيلس (ثيون، فيون) الاسكندري وكذلك لدى زينوبيوس (سينيزيوس). وقد وصف هذه الآلة الفلكية بصورة تفصيلية خصم سابوخت قزما انديكوبلستس، والعلّامة الاسكندري الشهير يوحنا فيلوفونس (فليوبونس). واستفاد العرب من كتاباتهم حول الاسطرلاب، وألّفوا بدورهم الرسائل والمقالات الكثيرة والمفيدة جداً حول هذه الآلة، وعن طريق العرب بالذات عرف الغرب اللاّتيني الاسطرلاب. وفي أوروبا اللاتينية قوبلت هذه الآلة المهمة بإعجاب كبير ثم طُوِّرت وحُسِّنت ولم

تخرج من الاستعمال حتى القرن الثامن عشر للميلاد.

عندما يقدم ساويرا سابوخت وصفه لآلة الاسطرلاب يُعدد الاجزاء الداخلة في تركيبها، ثم ينتقل الى شرح وتفسير العلامات والاشارات المرسومة عليها. ويتضمن القسم الثاني من مقالته (كتابه ـ رسالته) اقتراحاً لحلّ خمس وعشرين مسألة، من شأنها اختبار مدى فاعلية الاسطرلاب ودقته تمهيداً لاستخدامه فيما وضع له. ويُذكر أنّ ساويرا سابوخت يشرح في مقالته هذه مهام الاسطرلاب، التي تتلخص في رصد وقياس مواقع الكواكب وساعات الليل والنهار وحل شتى المسائل الفلكية. ومن مهامه الاساسية: تحديد وضع الشمس، والقمر، وطلوعهما ومغيبهما، وتعيين الذروة العليا لاي كوكب من الكواكب، ومعرفة الفرق في التوقيت الزمني بين مدينتين واقعتين على درجات مختلفة، وكيفية تحديد «الطقس» و«المناخ» (الاحوال الجوية، المناخية) التي تحيط بالمراقب الفلكي ذاته، اعتماداً على مكان الشمس وأحد الكواكب الثابتة، وكذلك حساب المسافة الواقعة بين منازل وسموت فلكية مختلفة[٥٢٥].

يعطي ساويرا سابوخت حَلاً لكلّ مسألة من المسائل الخمس والعشرين ويشرحها شرحاً ضافياً ومُبسطاً في آن واحد. وهكذا يبسط مثلاً في أحد حلوله كيفية تعيين النهار بدقة، بناء على معطيات الاسطرلاب وشعاع الشمس والموقع الدقيق للبرج، الذي تقع فيه الشمس لحظة الرصد[٥٢٦].

كلُّ ذلك يؤكد بوضوح كبير، أنّ هذا الفلكي (ساويرا سابوخت) كان يملك الاسطرلاب، ويتقن تمام الاتقان عملية استخدامه حتى أنه وضع على عاتقه مهمة تعليم المهتمين كيفية استعماله والاستفادة النظرية والعملية منه. كما يتضح أيضاً أنّ هذا الجهاز كان منتشراً في مناطق البحر المتوسط وأقاليمه سواء لدى الاغريق، أو السريان، أو العرب.

ولابدّ من الاشارة هنا، الى حقيقة ثابتة، وهي أنّ العرب بعد أن أتقنوا مسألة استعمال الاسطرلاب، بدؤوا فعلاً بالعمل على تحسينه وتطويره، ويبقى فضلهم عظيماً في أنهم عرّفوا الغرب على هذه الآلة الفلكية الرائعة.

وبناءً على ذلك، فقد كان للمؤلفات الفلكية مصدران أو منبعان في العلوم السريانية أولهما منبع قديم، يستمدُّ معينه من التقاليد الخاصة الذاتية في

بلاد ما بين النهرين، التي غرف منها عددٌ من السريان المهتمين بمسائل الفلك والنجوم وعلم الهيئة، ويأتي في طليعتهم برديصان، وقد بقيت هذه التقاليد المحلية الاصيلة لقرون طويلة لدى الصابئة، والوثنيين المتأخرين في الشرق الادنى. أمّا التقاليد الاخرى (أو المصدر الثاني) فقد وجد تعبيره لدى برديصان أولاً، ومن ثمّ لدى سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني لاحقاً. وتشكل هذا الرافد تحت التأثير الهيلنستي. وقد التقى الرافدان العلميان وامتزجا ليكوّنا اطاراً ثقافياً ـ علمياً بمظهر جديد، وتبلور عن لقائهما في نهاية الامر، ذلك الاتجاه الذي سار العرب فيه، فطوّروه بعد أن استوعبوا عناصره الاساسية، وصار رديفاً لابداعهم ورمزاً لنهضتهم في تلك الازمنة. ولكن للانصاف، لابدّ من الإشارة الى أنّ عدداً كبيراً من العلماء العرب الاجلّاء كانت أسماؤهم وتآليفهم حتى القرن الثالث عشر للميلاد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعلوم السريان. ولم يقتصر كثير منهم على قراءة المؤلفات السريانية وحسب، وإنّما كتبوا وألّفوا باللغتين، أي السريانية والعربية في آن واحد، أمّا فيما يتعلق بترجمات المؤلفات الفلسفية والكتب العلمية اليونانية فقد استخدمها العرب بناء على نسخها (نقولها) السريانية بالدرجة الاولى. وبالنسبة لآلة الاسطرلاب، الهامّة في ميدان علم الفلك فهي الأُخرى تعرف العلماء العرب عليها بادىء الامر عبر إخوانهم السريان.

١٠ ـ علوم الفلاحة السريانية (Geoponika)

اضافة الى المؤلّفات الفلكية ـ الكونية وُجدت في المخطوطات السريانية مقتطفات من كتاب حول الزراعة وتربية الماشية المنزلية[٥٢٧]. وتدلُّ هذه المقاطع من خلال الحالة التي وصلتنا بها، أنّه ربّما يكون قد وضعها أناسٌ مختلفون، في أزمنة مختلفة أيضاً، لهذا الحدث أو ذاك، ثم جرت فيها بعد بعد محاولة جَمْعها وضمّها سوّية. ويتمثل الموضوع الذي تتمحور حوله هذه المقتطفات في تقديم نصائح وارشاردات للزرّاعيين تتعلق بحراثة الارض وبذرها، وحصد الزرع، وغرس الكروم، والاشجار المُتمرة وطرق العناية بها[٥٢٨]. وقد اشتهرت في هذا الميدان مجموعة مقالات يونانية تعود الى القرن العاشر للميلاد، ألّفها، أو بدقّة أكبر جمعها وأعدها شخصٌ يُدعى قاصيّان باسّه سكولاستيك (السكولائي)[٥٢٩].

إنّ أفضل تحليل مُقارن مُفصل لاجزاء من كتاب «الفلاحة» وفصوله، قام به في القرن التاسع عشر و. غيمول (W. Gemoll)، حيث أجرى مُطابقة بين المصادر اليونانية والنسخة السريانية. وأظهر بدقة عالية، من أية مصادر قديمة جُمع كتاب «علم الفلاحة» واقتُبسَت فقراته الاساسية. وتبيّن له، أنّ المؤلّفين الواردة أسماؤهم في مُقدمة الفَصل الاول من النسخة اليونانية، وكذلك في عناوين الفصول والفقرات المطابقة له في الكتاب السرياني، قاموا باستنساخ حَرْفي تقريباً للمؤلّفات القديمة، التي جاؤوا على ذكرها. وتوصل و. غيمول الى استنتاج مفاده، أنّ مُعِدَّ الفقرات والمقتطفات، التي شكلّت العمود الفقري «لعلوم الفلاحة» في القرن العاشر الميلادي، كان باسم أناطوليوس فيندانوس البيروتي. وهو كاتب من القرن الرابع أو الخامس للميلاد، ذكره فوتيوس. وقد

عَدَّدَ أناطوليوس أسماء العلماء الذين استقى منهم معلوماته. أمّا واضع كتاب «الفلاحة» اليوناني فانه استنسخ بالدرجة الاولى ما ألّفه أناطوليوس البيروتي، مُستعيناً بالمؤلّفين القُدامى من خلال الكتاب المذكور حصراً[٥٣٠].

صحيحٌ أنّ حالـة المُقتطفات المُترجمة الى السريانية تثير رغبة فيما لو أنها كانت في وضع أفضل ممّا هي عليه، ولكن بالنسبة للباحث يمكن اعتبارها كافية ومُرضية، فهي توفر في أقل الاحوال فرصة معقولة للمقارنة بينها وبين النسخة اليونانية «لعلوم الفلاحة»، والواقع انهما تكرران بعضهما بعضاً بشكل واسع على الاقل بالنسبة للبُنية الاساسية لعناصر الموضوع[٥٣١]. أمّا فيما يتعلق بالكتابين السادس عشر والسابع عشر من النسخة اليونانية، فإنّ مضمونهما مبسوط على نحو كافٍ في النص السرياني أيضاً[٥٣٢]. إلّا أنّ دراسة تحليلية تفصيلية لهذين العملين ستقـود الى الاستنتـاج، بأنّ النص السرياني لم يكن ترجمـة لكتـاب الفـلاحـة (غيوبونيك) اليوناني، ولكنه ترجمة للمقالات الزراعية، التي كتبها أناطوليوس البيروتي، وذكرها فوتيوس في النبذة رقم **١٦٣**[٥٣٣].

ويمكن الافـتراض، أن أنـاطـوليوس كان معـاصراً للامبراطور يوليان (جوليان) ووضع بناء على توجيهاته كتابه المعجمي في الزراعة. وقد ذكر اميّان مار تسيلين أكثر من مرة أنّ أناطوليوس البيروتي كان صديقاً للامبراطور المذكور ومُقرباً من البلاط، حيث شغل بعض الوظائف الحساسة فيه.

ولابدّ من اعتبار، أنّ النص السرياني تحديداً هو الاكثر قُرْباً من ناحية المضمون والبُنية العامّة لكتاب أناطوليوس البيروتي[٥٣٤]. ومن الممكن أيضاً رْبط الترجمة السريانية باسم سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني، ولكن هذا الاستنتاج يبقى مصدر تساؤل، لأنّ إشارة مباشرة لهذا الاسم غير متوافرة بين أيدينا بعد.

وهناك نصوص عربية مشهورة تعتمد كذلك على الكتب اليونانية في حقل علوم الـزراعـة (الفلاحة)، وُضعت على شكل ترجمات مع شروح وتعليقات واضافات في فترات زمنية مختلفة، فأحد المؤلّفات العربية يُكرر ما جاء في كتاب «علم الفلاحة» لقاصيّان باسّه سكولاستيك (السكولائي). بينما يستند كتاب آخر على ترجمة فارسية لاحد المؤلّفات اليونانية في هذا الحقل. ويمكن الاشارة الى ثلاثـة نصـوص عربية أخـرى. يعتمـد أحـدهـا، كما يبدو، على النص

السرياني. كما توجد ترجمة أرمنية للموسوعة الزراعية اليونانية، ربّما تكون هي الاخرى قائمة على النص السرياني..

المعلومات ذات الطبيعة العملية، الضرورية للانتاج الزراعي، كانت واسعة الانتشار في منطقة الشرق الادنى، وقد شكلت النماذج الكلاسيكية (التقليدية) التي وضعها المؤلفون القُدامى الاساس الذي قام عليه علم الفلاحة في هذه المنطقة. وقد استفاد مما ألفه الاوائل في هذا المجال العلمي - التطبيقي الهام الكّتاب اليونانيون المُتأخّرون، والسريان، الذين لحقوهم واستخدموا ما كتبوه، وأخيراً العرب، الذين استوعبوا كلّ المؤلفات السابقة، وطوّروا مضامينها، ومنحوها صبغة أكثر خصوصية، وفي الوقت ذاته أعطوها بُعْداً أوسع وأكثر عالمية حيث انتقلت منهم الى الغرب اللاتيني.

الفصل الثاني

الامبراطورية .
ايران والسريان

١ ـ انتشار المسيحية والاضطهاد

ترتبط أقدم التآليف السريانية بحركة التنصير، أي مع دخول التعاليم المسيحية الى المدن السورية. بالنسبة لمدينة أنطاكية تمَّ التأكـد بشكل قوي من تأسيس البيعة فيها من قبل الرسل (الحواريّين)، كما تشهد على ذلك «أعمال الرسل» (الأصحاح الثاني). وتعود تقاليد الوعظ والكرازة الداعية الى اعتناق المسيحية الى أحـد الـرسـل (الحواريين) الإثني عشر أو الى أحد من التلامذة السبعين، الذين أوجدوا وأبدعوا أدباً غنيّاً، تمتزج فيه الحقائق التاريخية الواقعية بكثير من اللمحات الخيالية والأسطورية[١].

ولم تكن بلاد ما بين النهرين بعيدة عن المشاركة في هذه الحركة العامة. ويرتبط تأسيس المسيحية في الرُّها بواحدٍ من تلامذة المسيح السبعين ـ أدّي أو آدّاي كما اشتهر بين السريان. في حين أن بعض الآثار الادبية الاخرى تؤكّد أنّ الرُّها أو ما جاورها كانت المكان الذي أُلِّف فيه النص السرياني لاعمال توما الرسول. وفي أوائل القرن الثالث للميلاد كانت هناك كنيسة مسيحية في أكبر أحياء الرُّها، ولكن كانت أكثرية الناس لاتزال وثنية. أمّا بعد مرور قرن من الزمن فقد أصبحت المسيحية هي العقيدة السائدة، وصارت الرُّها مركز التبشير المسيحي الرئيس في الشرق بل وفي العالم قاطبة. وكانت الرُّها أول مملكة تعتنق المسيحية كدين رسمي. وشاعت في بلاد ما بين النهرين قصة حول رحلة توما الرسول الى بلاد الهند مُبّشراً بالعقيدة الجديدة، منطلقاً من سورية بالذات. وقد بُني في الرُّها معبدٌ كبير، تذكر الروايات أنهُ كان مخصصاً لرُفات توما الرسول.

أمّا القصص المسيحية حول آدّاي الرسول فهي أكثر قِدَماً وأكثر ثباتاً من الـروايات (الاسـاطير كما تقول المؤلِّفة ـ المترجم) المتعلقة بحياة توما الرسول

ويقص علينا يوسيفوس (يوسيبوس) القيصري (الملقب بـ هيرودوت الكنيسة القديمة) في تاريخه الكنسي قصة التبشير، الذي قام به آدّاي. ويتضح من هذا التاريخ، أنّ مؤلّفه كان يملك النص المكتوب لتلك المواعظ باللغة السريانية وهو النص الذي ترجم بدقة الى اللغة اليونانية. ويقصّ علينا يوسيفوس كيف أنّ الملك أبجر، «الحاكم الامجد للشعوب القاطنة في ما وراء الفرات»، أصيب بداء خبيث، وسمع بالمعجزات العظيمة، التي يقوم بها يسوع المسيح، فأرسل اليه رسولاً طلب منه أن يعمل يسوع على شفائه[٢].

فأرسل يسوع الى الملك أبجر رسالة جوابية يقول فيها، إنه سيعمد الى ارسال أحد تلامذته لاشفاء الملك من مَرضه وكذلك لتخليصه وبقية حاشيته. وقد أوفى يسوع بعهده، بعد صعوده الى السماء، حيث قام الرسول توما بإرسال تداوس (فاديوس)، أحد تلامذة يسوع السبعين الى أبجر الملك في الرُّها. ويقدم يوسيفوس نصوصاً ووثائق حول تلك الاحداث يقول بأنّه استقاها من «أرشيف الوثائق الرسمية» «في مدينة الرُّها الملكية»، حيث وضعت لحفظها وصيانتها[٣].

وبناءً على ما تقدم، يكون المؤرّخ الكنسي الاشهر - يوسيفوس قد استفاد من المواد والوثائق، التي كانت محفوظة في أرشيف الرُّها، بما في ذلك أعمال آدّاي (أدّي) المكتوبة بالسريانية. وقد ترجم يوسيفوس هذه النصوص من السريانية الى اليونانية، وذكر هذا الامر بنفسه في الخاتمة. وينقل يوسيفوس نصّ الرسالتين: من أبجر الى يسوع والرسالة الجوابية من يسوع المسيح الى الملك أبجر.

وبعد ذلك يقصّ علينا يوسيفوس أعمال ومعجزات الرسول آدّاي (أدّي) ومنجزاته في الرُّها، وعن عجائبه العظيمة التي كان يقوم بها، وكيف كان يشفي المرضى والاوجاع، ثم يتحدث عن الحوار الذي جرى بين تداوس (آدّاي) والملك أبجر، وكيف أنّ آدّاي وضع يده على الملك المريض باسم يسوع المسيح فشفي حالاً من دائه والعذاب، الذي كان فيه. وأخيراً يسوق لنا المؤلّف عِظات ووصايا الرسول آدّاي الى الملك أبجر والى أهالي الرُّها للايمان برسالة يسوع وتلامذته واعتناق المسيحية. ثم يكرّر يوسيفوس في نهاية القصة واقعة أنه قام

بترجمة تلك الوثائق من السريانية الى اليونانية خدمة ومنفعة للقراء في كل مكان من العالم المسيحي.

تعرّف المؤرّخون على النص السرياني المنحول (الابوكريفا)، الذي جاء على ذكره المؤرخ يوسيفوس بعنوان «تعاليم الرسول آدّاي». وهو يتضمن رسالة أبجر الى يسوع المسيح، ولكن هذا النص السرياني يخلو من الرسالة الخطيّة التي كتبها يسوع المسيح وإن كانت قد دوّنت الكلمات، التي يقال أن يسوع ردَّ بها شفوياً على رسالة الملك أبجر عبر الموفد الخاص للملك. والحقيقة أنّ المخطوطات السريانية، التي تتضمن «تعاليم الرسل»، تعود الى القرنين الخامس والسادس للميلاد محفوظة في المكتبة الحكومية العامة في لينغراد (مكتبة سالتيكوفا - شيدرينا) وفي المتحف البريطاني أيضاً[٤]. ويحتوي النص السرياني على لمحات إضافية ورسم لصورة يسوع، وللصليب الذي يُقال أنه صُلب عليه[٥]. ومهما يكن فإنّه توجد أدلّة واقعية تدفعنا الى التأكيد، بأنّ هذا النص الزائف (الأبوكريفا) كان معروفاً لدى يوسيفوس قبل أنْ تُضاف اليه تلك الاجراءات.

إنّ الرواية السريانية (الاسطورة كما تقول المؤلِّفة - المترجم) عن المُراسلة بين أبجر ويسوع وبقية حكاية أبجر ترسم كثيراً من التفاصيل الجذّابة، وتشكلّ مادة حية لاحداث تحتوي على عناصر التبشير بالعقيدة المسيحية بأسلوب شعبي مؤثّر، ويمكن في هذا الاطار اعتبارها من أعظم قصص التبشير الجميلة في العصور المسيحية الأُولى. ولكن توثيق الاحداث، يتطلب دون شك، موقفاً نقدياً موضوعياً. وتدلُّ دراسة الوثائق والاحداث المنسوبة الى شخصيات تاريخية حقيقية أنّ كثيراً من التفاصيل أُضيفت في فترات متتالية كما أنّه جرى خلطٌ بين بعض الاسماء لكي تكتمل الرواية وتؤدي الاغراض، التي وضعها مؤلفوها نصب أعينهم. فالواضح أنّ الاحداث الجارية في عهد أبجر الخامس أوكاما، الذي حكم في بداية العهد المسيحي، يجب ربطها بأيام أبجر الثامن والقديس مار ماري، حيث كان أبجر الثامن أوّل ملك من ملوك الرُّها يعتنق المسيحية[٦]. وعليه، تكون القصة كُتبت في النصف الاول من القرن الثالث للميلاد، أي بعد ثلاثمائة سنة من حياة يسوع المسيح، وهذا يُلغي امكانية التخاطب المباشر

بين يسوع والملك أبجر الثامن. وقد أجمع على هذا التأريخ (القرن الثالث) أحدث الباحثين المختصين في هذا المجال[٧]. أمّا بالنسبة للنص السرياني الكامل والمنحول (الابوكريفا) أي تعاليم مار آدّاي فإنّه يُمكن أنْ نُنسب الى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس للميلاد[٨].

والمعروف، أنّ قصصاً وحكايات شعبية كثيرة شاعت حول المكانة المُميّزة بل المقدسة لمدينة الرُّها، نذكر من بينها الرواية القائلة، أنّه توجد في المدينة أيقونة عجيبة تحميها وتصونها من الاعداء، وظلّت هذه الحكاية مُتداولة لمدة طويلة، كما كان الامر بالنسبة للقصة التي تقول بأنّ يسوع المسيح وعدَ الملك أبجر، بأنّ مدينة الرُّها ستكون مباركة ولن يسيطر عليها عدوٌّ. وعلى أية حال، فإنّه في أيام محاصَرتها من قبل الفُرْس عام ٥٤٤م يذكر المؤرخ بروكوبيوس (بروقوبيوس) هذا الوعد، الذي كان معروفاً للناس جيداً كما يبدو[٩].

والُملاحظ أنّ الرواية التي تتحدث عن الملك أبجر والرسول آدّاي (أدّي) تتكرر بصورة مُختصرة في تاريخ مار ماري، «رسول الشرق»، الذي شاعت سيرته في الدعوة المسيحية في المناطق الآشورية، والبابلية والبارثية. إلّا أنّ قصة مار ماري لم تكن معروفة لدى السريان الغربيين. وقد كُتبت هذه السيرة ضمن هدف محدد، يرتكز على تثبيت المنشأ الرسولي لكنيسة كوكه (كوكي)، المعبد الرئيس في قطيسفون (كتيسفون). وفي الواقع فإنّه كما استفاد المونوفيزيون من نشر تفاصيل سيرة الرسول آدّاي (أدّي)، فقد عمل النسطوريون من طرفهم أيضاً على ربط مركزهم العقائدي الرئيس باسم رسول أو تلميذ معروف من تلامذة المسيح. وتعود سيرة مار ماري، تلميذ آدّاي المنحولة في كثير من تفاصيلها الى الحركة الناشطة في تنصير عدد من المناطق الايرانية[١٠]. ويؤدي التحليل النقدي لهذا الاثر الادبي ـ الديني الى الاستنتاج، بأنّ الصورة التي بقيت منه حتى تاريخه وُضعت بعد عام ٦٤٢م، أي في زمن سقوط الحكم الساساني تحت ضربات الزحف العربي[١١].

أمّا المصدر، الذي بُني عليه «تاريخ مار ماري»، فهو من منشأ غير قديم مُطلقاً، اضافة الى أنّه يتضمن تناقضات كثيرة. كما أنّه فوق ذلك كله، يحمل آثاراً واضحة للصراع والتنافس بين الرُّها (Edessa) وسلوقية وكشكر (كسكر في

المصادر العربية ـ المترجم)[١٢]، من أجل الزعامة واثبات المنشأ الرسولي لكنائسها، لما في ذلك من أهمية دينية كبرى. يُضاف الى ذلك، أنّ المناطق، الوارد ذكرها في السيرة التاريخية المذكورة تنصَّرت في القرن الخامس فقط[١٣]. والحوادث الموصوفة في هذا التاريخ تتكلم عن ثلاثة قرون خلت وهذا أمر غير معقول من حيث الدقة والموضوعية والتوثيقية. ومن وجهة نظرنا، فإنّ المعلومات المُتضمنة في هذا الاثر تعود الى الفترة الواقعة ما بين القرنين السادس والسابع للميلاد. وهي تعطي الباحث المُهتم امكانية ربط انتشار الثقافة السريانية وأيديولوجيتها في ايران مع مرحلة الفتوحات العربية ـ الاسلامية، الامر الذي يكتسب أهمية كبرى. وهي معلومات هامّة سواء لجهة تحديد الجغرافية التاريخية لايران من جهة، أو لمعرفة سماتها الاثنوغرافية في ذلك الحين، من جهة أخرى.

ولكن مهما كانت التواريخ الفعلية للمؤلّفات التي جئنا على ذكرها، فإننا يجب ألّا ننفي الظهور المُبكر للتبشير المسيحي في مناطق ما بين النهرين المختلفة. ولا توجد، أدّلة ثابتة من شأنها التشكيك في حقيقة، أنّه في الفترة الواقعة ما بين نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني بَلغت العقيدة الجديدة الحدود الشرقية القصوى من الامبراطورية، القريبة من أحد المراكز إن لم نقل من المركز المسيحي الاول ـ أنطاكيّة.

والحقيقة أنّ التآليف السريانية، التي يغلب عليها طابِع القصص والمرويات الشعبية الأُسطورية ظهرت في القرون الاولى مترافقة وموطّدة لدعائم الدين المسيحي، وهي أكثر من أنْ تُعد وتُحصى. وقد وصَلنا عددٌ من سيَر الشهداء المسيحيين (القديسين وأصحاب المقامات والالقاب الكنسية المختلفة)، التي تتطلّب دراسة تحليلية نقدية للمعلومات الواردة فيها. نذكر من بينها على سبيل المثال أعمال شربل (شربيل) وبرسميا (أُسقف الرُّها في حدود سنة ١٠٥م). وهي قصة تروي أحداثاً ترتبط بعهد الامبراطور ترايانس (تراجيان) والملك أبجر السادس[١٤]. ويكشف تحليل مضمونها، أنّها تعود في الواقع الى التاريخ الذي تعرّض فيه المسيحيون للاضطهاد والتنكيل على يد الامبراطور ديقيوس (أواسط القرن الثالث للميلاد)[١٥]. ويتضّح ذلك بجلاء من خلال حديث برسميا (بارسميا)، «أُسقف المسيحيين» الى شربل (شربيل)

رئيس الكهنة «زعيم وقائد الكهنة الوثنيين» في الرُّها الذي يجيء على ذكر الملك السابق، المدعو أبجر أيضاً، الذي اعتنق المسيحية[١٦]. وتذكر القصة كيف أنّ شربل كاهن الوثنيين تحول الى المسيحية في مهرجان وثني كبير جرى في نيسان سنة ١٠٤م. وما يَهُمنا هنا، هو أنّ التاريخ الفعلي لوضع هذه القصة يتضح من خلال ذكر أسماء المواطنين الزُّعماء في الرُّها وأسماء الآلهة الوثنية في ذلك الحين، الامر الذي جعل دوفال يؤكد بالمقارنات الوثائقية، أنّ هذه الاحداث (الواردة في الرواية) لا تعود الى عهد خضوع الرُّها لامبراطورية روما الشرقية، وإنّما الى تاريخ حكم أسرة مانو والابجريين. اضافة الى ما تقدم، فإنّ الرواية تذكر أنّ الأسقف برسميا (بارسميا) كان معاصراً للبابابنيوس (فلابيانُس)، الذى تزعم كنيسة روما ما بين سنتي ٢٣٦ و ٢٥٠م، والذي جرت في عهده (كما تذكر الحكاية السريانية) محاولة خطف رُفاتي الرسولين بُطرس وبولس وجلبهما من روما[١٧].

وتؤكد التحليلات المتخصصة، أنّ الحكاية السريانية المُزيّفة (الابوكريفا) عن استشهاد شربل جرى وضعها من قبل أشخاص مُطلعين ولا يُستبعد أن يكون منهم مارين وأناطوليوس، اللذين وضعا ما كتباه في أرشيف مدينة الرُّها.

وتنتمي الى قصة استشهاد الكاهن شربل (شربيل) بشكل مباشر حكاية استشهاد الأسقف بارسميا، الذي أقنعه بالتحوّل الى المسيحية، وتتضمن هذه الحكاية الاسماء والشخصيات ذاتها التي ذكرت في القصة السابقة (قصة أعمال شربل). ويذكر هنا مجدداً اسم فابيانس (فلابيانُس)، أُسقف مدينة روما، كإحدى الشخصيات الكنسية الكبرى المعاصرة لبارسميا، «الذي أهدى شربل الكاهن» الى المسيحية. وقد أضيف ذلك الى نهاية السيرة، وتحديداً في الحاشية، المتضمنة أسماء أساقفة الرُّها ومطارنتها، الذين حصلوا على التكريس الرسمي والمباركة الآتية من شيمون كيفا (أي من بطرس)، الرسول من الطبقة الاولى[١٨]. ومع أنّ هناك اتفاق بين الباحثين، على أنّ هذه القصص ليس لها قيمة تاريخية كبيرة، إلّا أنّها يمكن أن تعكس الظروف الواقعية للاحداث الحاصلة في القرنين الثالث والرابع للميلاد، وليس في القرن الثاني، ولهذا يمكن أن تكون مُهمّة أو مفيدة بالنسبة لتاريخ الادب والثقافة في سورية[١٩].

ويعكس الادب السرياني الاضطهاد الذي قام به الامبراطور ديوقلتيان (٢٤٨ ـ ٣٠٥م) إذْ وَصلنا من سيَر الشهداء المسيحيين في ذلك العهد قصص الشهداء الرهاويين الثلاثة: كوريّة، وشمونا وحبيب، التي يُزعم أنها كُتبت من مُعاصِرٍ لهم وشاهد عيان، يُدعى ثيوفيلوس (ثيوفيل). ويشكُّ الباحثون (وهم مُحقون) بتلك الروايات، التي لا تخلو من تزويق واضافات كثيرة، وإنْ كُنّا نعتقد أنّ تلك الشخصيات قد تعرضت للمظالم في عهد الملاحقة للمسيحيين. ويتكرّر الحديث عن عهد الامبراطور ديوقلتيان في كثير من المواضع في قصص جهاد أولئك المسيحيين الرهاويين[٢٠]. وهذا ما أعطى ناشر القصص، أ. رحماني الافتراض، بأنّها سُجّلت قبل عام ٢٩٧م[٢١]. والمؤكد فعلاً أنه في زمن حكم ديوقلتيان، حدث اضطهادٌ للمسيحيين وكان هناك شهداء حقيقيون في الرُّها، وإذاً فالوقائع الاضطهادية حدثت فعلاً كحقيقة تاريخية. والمعروف أنّه صدر أمر امبراطوري في عام ٣٠٣م ينصُّ بأنّه يجب أنْ تُسلَّم وتُحرق نسخ الكتاب المقدس في جميع أنحاء الامبراطورية الرومانية، وأن تُهدم الكنائس وتُمنع العبادة المسيحية. وصدرت التعليمات لرجال الدين المسيحي ولافراد الشعب كافة أن يعبدوا الآلهة الوثنية، وأنْ يقدِّموا لها القرابين ـ كلُّ هذه التفاصيل حدثت فعلاً في القرن الثالث وبداية القرن الرابع للميلاد. وعموماً، فإنّ التحليل الانتقادي لهذه الرواية بشكل عام[٢٢]، يؤدي الى الاستنتاج، بأنّها ترتبط بالرواية الاستشهادية التي سبقتها، أي بأعمال ومآثر الشهداء شربل وباباي وبارسميا، ولهذا يمكن ارجاعها الى أواسط القرن الرابع للميلاد، وتحديداً ليس أبعد من عام ٣٦٠م.[٢٣]

ويعود تعذيب حبيب واستشهاده الى عام ٦٢٠ (من العهد السلوقي) الموافق لعام ٣٠٩م، أمّا كوريّة وشمونا فقد عُذِّبا وذُبحا في سنة ٣٠٦م (٦١٨ من العهد السلوقي). والمُلاحظ أنّ العبارات، التي كُتبت على لسان أبطال هذه القصص الجهادية تحمل صيغاً نيقاويّة واضحة (متأثرة بقرارات وتفاسير المجمع النيقي ـ المترجم)، مثل ترديد عبارة «المساوي في الجوهر» وهي عبارة سادت بعد ذلك المجمع. وتحفل هذه الروايات بكلمات يونانية وألفاظ لاتينية للشهداء المسيحيين أو على لسان جلّاديهم ومُضطهِديهم، وحتى في المحاورات الحادثة

أثناء المحاكمات والتهم المُوجهة اليهم. وتُفسر هذه الظاهرة بانتشار كثير من الالفاظ والمصطلحات اليونانية واللاتينية في اللغة السريانية المتداولة في ذلك الحين، ولكن ذلك الامر لا يُعطي أي دليل على الزعم بأنّ النص الاصلي قد كتب أصلاً باليونانية[٢٤]. ويجدر بالذكر أنّ القديس مار أفرام السرياني خصَّ هؤلاء الشهداء بإحدى مرثياته الشهيرة[٢٥].

لم يكن هدفنا استعراض كل قصص وسيَر الشهداء المسيحيين، ولكنّنا أردنا فقط الاشارة الى الاوضاع التي كانت سائدة في مدينة الرُها في الربع الاول من القرن الرابع للميلاد، واعطاء ملامح عامة عن حياة هذه المدينة الهامة تحت سيطرة الامبراطورية الرومانية. فالمعروف، أنّ السريان، الذين عاشوا على الاراضي البيزنطية، شكلّوا ذلك الوسط، الذي انتشرت فيه الديانة الجديدة (المسيحية) بنجاح عظيم.

كان اقليم أوسروين Osrhoene يضمُّ الرُها، التي تمتعت بنظام الامارة الهلنستية المستقلة، ولكنَّ هذا النظام سرعان ما استُبدل بسيطرة مباشرة للامبراطورية الرومانية، التي كانت حتى عهد الامبراطور (القيصر) قسطنطين ترفض الاعتراف بالمسيحية. وقد كانت هذه العلاقة العدائية من قبل روما ضد إقليم أوسروين ومدينته الكبرى ـ الرُها تتحول الى حملات عسكرية تحت ذريعة واهية، كما تمثّلت بأسوأ أنواع الاضطهاد والملاحقة للمسيحيين ليس فقط في غرب الامبراطورية، ولكن في أقاليمها الشرقية بالذات، كما حصل في عهد الامبراطور ديقيس (ديكيس).

لقد ترافق انتشار المسيحية في الوسط السرياني منذ أقدم الازمنة بل منذ المراحل الاولى لقيام هذا الدين الجديد بنهوض مراكز ثقافية هامة، مثل أنطاكية، التي جعلت مركز الاستقطاب الثقافي ينتقل بعد مدة من حدود الامبراطورية، الى بلاد فارس. لكنَّ هذه الديانة الجديدة لم تلفت اهتمام السلطات الادارية الايرانية منذ لحظات ظهورها الاولى، بل أثارت مقاومة عنيفة في هذه البلاد منذ بدء تطبيق الاجراءات الدينية الزرادشتية كسياسة رسمية في عهد الساسانيين.

ويعود أحد الاسباب الرئيسة للملاحقة الفارسية، الى أنّ مسيحيّي

ايران، كانوا في رأي السلطات الرسمية مؤيّدين للامبراطورية الرومانية وذلك منذ صدور مرسوم ميلانو سنة ٣١٣م، الذ أوقف مُحاربة المسيحية واضطهاد معتنقيها.

أمّا بالنسبة للوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي للسريان الايرانيين فقد كانوا في المدن ينتمون الى شريحة التجّار ـ الحرفيين. وكان بينهم أفراد اشتهروا بثرائهم الكبير، وقد أدَّت السياسة االخارجية النشطة والحيوية، التي قادها شابور الثاني الى وقوع الدولة الايرانية في عجز مالي، مما جعله يأمر بِـ جباية الضرائب من المسيحيين ـ السريان بما يعادل ضعف المواطنين الآخرين. وقد طُبق هذا القانون الشاهنشاهي (الملكي) في السنة الحادية والثلاثين من حكم شابور الثاني، أي في عام ٣٤٠م.

قُدِّم المرسوم الملكي، القاضي بتكليف الرعايا المسيحيين بدفع أتاوة مُضاعفة الى أُسقف سلوقية ـ قطيسفون، شمعون (شمون) برصباعي، الذي كان يعني شمعون ابن الصبّاغين، وهو لقب جاء من أبويه، اللذين كانا يعملان بصباغة الحرير باللون الأُرجواني ليرتديه الملوك في ذلك الحين. وحسب لقبه الكنسي فقد كان مار شمعون برصباعي رئيس الطائفة المسيحية في ايران[٢٦]. وقد أُعدم الجاثليق برصباعي في السنة السادسة والثلاثين من حكم شابور الثاني، الموافقة لسنة ٣٤٤م. وبدءاً من هذا التاريخ يبدأ حساب الاضطهاد، الذي امتدّ أربعين عاماً، فعُرف باسم الاضطهاد الاربعيني، وفي بعض الدراسات التاريخية الاخرى يُشار الى أنّه امتدّ الى ٣٩ عاماً فقط، وترافقَ هذا الاضطهاد، الذي أودى بحياة آلاف المسيحيين بنهب أموالهم ومصادرة ممتلكاتهم اضافة الى تدمير كنائسهم وازالتها عن الوجود[٢٧].

ويسمّي مؤرخو الكنيسة مركزين رئيسين جرت فيهما أبشع الاعدامات والمذابح بحق المسيحيين، أساقفة وكهنة ومؤمنين، ولهذا خُلِّد هذان المركزان (المقبرتان الجماعيتان) تعظيمًا وإجلالاً لاولئك الشهداء، الذين ذهبوا ضحيّة الاضطهاد الأكبر في عهد شابور الثاني. أحدهما كان في العاصمة وفي قصر الملك وبقربه ـ في مدينة كرخ دي ليدان من أعمال الاهواز (حيث قُتِل مار شمعون وجمعٌ غفير معه ـ المترجم). والثاني في مقاطعة أديابين (حدياب)[٢٨].

وقد حلّلنا كافة الاحداث والظروف، المُرتبطة باعدام الجاثليق مار شمعون على صفحات كتاب آخر لنا(٢٩). ولهذا، فإننا لا ننوي تكرار ما فعلناه هناك، مُكتفين بالاشارة فقط، الى أنّ الرابطة الايديولوجية لسكان ايران المسيحيين مع الامبراطورية الرومانية من جهة، والحالة المادية للشرائح التجارية ـ الصناعية للمدينة، التي ينتسب اليها السريان من جهة أخرى، ربما تكون هي الدوافع الاساسية لقيام شابور الثاني بمُلاحقة المسيحيين واضطهادهم، كما لو أنّه يتصدّى لأعداء مملكته فعلاً. وتُقدم الكلمات والحجج الدفاعية الصادرة عن مار شمعون برصباعي مادةً قيّمة استفدنا منها في وصفنا للحالة الاجتماعية ـ الاقتصادية لايران في تلك الآونة(٣٠). يُضاف الى قصة استشهاد مار شمعون قصص اضطهاد عدد آخر من الأساقفة والكهنة المسيحيين واستشهادهم أيضاً، وهي قصص ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمؤرخين والباحثين الاجتماعيين وغيرهم من المهتمين.

وينبغي القول، أنّ تواريخ وقوع هذه الاحداث الجسيمة مازالت موضوع نقاش وخلاف(٣١). أمّا بالنسبة للنصّ الاصلي المُتعلق بتاريخ موت مار شمعون ومن معه، فقد استُخدم في نسخته الاقدم من قبل سوزومين (Sozoméne) الذي كان قد وضعه باللّغة اليونانية ما بين عامي ٤٣٩م و ٤٥٠(٣٢). ثم أُعيد ترتيب نصّه الاصلي بناء على دراسة دقيقة مستفيضة قام بها غ. ويسنر (G. Wiessner)، الذي أعطاه رقماً رمزياً أسماه النص ABx (٣٣). ويجدر بالذكر، أنّه توصّل الى تعيين معالم هذا النص بطريقة المقارنة ما بين النموذج المُختصر والنماذج المُطولة لقصص استشهاد شمعون بارصباعي، كوشتازاد وتربو (طربو) وغيرهم وغيرهم، المكتوبة منها باللغة السريانية أو اعتماداً على التاريخ الكنسي، الذي وضعه سوزومين باللغة اليونانية. ويمكن القول بثقة، أنّ الاضافات والزيادات، والتزويقات الادبية، والتصحيحات التي لحقت بهذه النصوص تعود الى مرحلة قريبة من الاحداث، المعروفة جيداً بالنسبة لمؤرخها الاصلي كما يبدو (ماروثا الميّافارقيني حسب مؤلف كتاب اللؤلؤ المنثور ـ المترجم).

أمّا بالنسبة لحياة مستشار الملك الفارسي كوشتازاد وشقيقة مار شمعون ـ

تربو فهي مدوّنة في النص الاصلي للشهداء من قبل الأسقف ذاته، وهي قصص تروي معلومات هامة عن نظام الادارة والضرائب في ذلك العهد. وما يرويه التاريخ عن كوشتازاد، المستشار (رئيس الحجاب)، يسمح بأخذ صورة واقعية تتطابق الى حد كبير مع حياة البلاط الايراني آنذاك. والواقع أنّ كوشتازاد هذا دخل في عداد المجلس السرّي للشاه، أي أنه أسهم في اتخاذ القرارات الاكثر أهمية في حياة النظام وادارة شؤون البلاد. وقد حُدِّد له موقع (جناح) خاص في القصر الملكي، كان يتواجد فيه عادة. كان هذا الموضع غير بعيد عن المدخل الرئيس، بحيث يستطيع أن يراه كلُّ داخل أو خارج[٣٤]. وتحدد هذه اللوحة الحية معالم التنافس، الذي حصل بين ثقافة وأيديولوجية السريان والفُرْس في تلك الازمنة. ومما يشهد على تعقد وضع المسيحي كوشتازاد في القصر الايراني، أنّه كان مُلزَماً بعبادة الشمس، وبالتبرؤ من صداقته القديمة لشمعون برصباعي، الامر الذي جعل الجاثليق (برصباعي) يلوي وجهه عنه، كما يديره عن مُرتَدٍّ أثيم. وكان استياؤه عظيمًا وأسفه لذلك بالغاً، فقرّر ممارسة طقوسه وعبادته المسيحية علناً، فحَكَم على نفسه بالموت.

أمّا القصة الجهادية الاكثر جاذبية وعبرة فهي تلك المُتعلقة بتاريخ شقيقه مار شمعون برصباعي المدعوّة تربو[٣٥]. حيث تتطابق المخطوطة المتضمنة لقصة هذه الشهيدة مع قصة استشهاد أخيها شمعون، وقد رجعنا الى الآثار الخطية، لكثير من سير وقصص الشخصيات المسيحية المقتولة في تلك الظروف العسيرة، فوجدنا أنها تحتوي على معلومات ثمينة جداً، وهي على أهمية كبيرة ولاسيّما أنها تحتوي على مُعطيات جديدة[٣٦]. فالاسقف شمعون وبوسي (بوساي) رأس الصُنّاع وابنته، والطوّاشي، رئيس الحجّاب كوشتازاد - هم أشخاص حقيقيون، نسمعهم يتحدثون، ونرى أفعالهم وردود فعلهم دفاعاً عن عقيدتهم ومبادئهم.

ولهذا تبدو محاولة وصف حياة تربو على شكل قصة، مرسومة بصورة مُحدَّدة سلفاً[٣٧] عملية تحتوي على مبالغة نقدية. فالاتّهام، والاعتراف، والحُكم، كقضايا مرصوفة في نظام معين، تبدو ليس كمخطط مسبق، وإنّما انعكاس لإجراءات، مُحاكمة فعلية، واحدة الملامح سواء بالنسبة لمحاكمات

المسيحيين في الشرق وفي الغرب، أو بالنسبة لاية محاكمة أخرى في العالم. وتذكر الرواية المُتداولة، أنّ الاتّهام الموّجه ضد تربو كان بإيحاء من اليهود، اقنعوا به زوجة الملك الايراني، التي أصيبت بداء خطير نجم عن «نقمة المسيحيين وسحرهم»، وبخاصة الفتاة تربو. فهذه التهمة ليس مُستغربة، اذ تعكس الصراع الضاري الطويل بين السريان واليهود على أرضية اقتصادية بالدرجة الاولى، وتعكس تنافسهم في الصناعات الحرفية والتجارة، والتصارع على الامتيازات، التي كان يمنحها الملوك الفرس لمن يكونون أقرب اليهم، كما تظهر محاولة كل طرف للحصول على رضى القصر والتقرّب اليه، للحصول في النهاية على تأييده في مجال الايديولوجيا والعقيدة، ومن ثم لترسيخ مواقعه عبر هذه الوسائل.

فالتوجّه اليهودي عند الملكة الفارسية جعلها تُصادق على التهمة اليهودية الموجّهة ضد تربو بأنّها تشتغل بالسحر، المُكرّس ضد الملكة، بزعم الانتقام لمقتل أخيها شمعون. في هذا الوقت بالذات انتصر التيار الزرادشتي في البلاط الفارسي، وتوطدت مكانة الاحبار اليهود فيه أيضاً. وكما يبدو، فإنّ اتهامهم السريان بممارسة السحر الشرير، كان رداً على موقفهم السلبي من الزرادشتيين. أمّا الكلمات الدفاعية التي نطقت بها تربو فهي تكرر المنطلقات العامة والخطوط العريضة، المعروفة في آثار أدبية سريانية أخرى تعود الى القرنين الثالث والرابع للمُيلاد. ومن حث الشكل فإنّ آراء تربو تتطابق مع التعابير التي نقلت عن شمعون برصباعي، وهي على شكل جمل استفهامية مع أجوبة عليها.

أثناء المحاكمة، التي جرت لتربو، قرّرت هيئة المحكمة تجريمها مع فتاتين أُخريين بتهمة ممارسة السحر. لكن الملك الفارسي (الشاهنشاه) وعد بعدم قتلهما اذا ما سجدن للشمس[٣٨]. وقَدَّم الاقتراح نفسه رئيس هيئة المحكمة، لكنه قوبل كذلك بالرفض من تربو. حيث أوضحت، أن السجود للشمس يعني الشّرك وأنّ المسيحية تحظر عبادة الكواكب[٣٩]. كما رفضت عرض الزواج، قائلة أنّها «مخطوبة للمسيح». وقرّر الكهنة الزرادشتيون (أعضاء المحكمة) قتل الفتيات الثلاث. ولكي تبرأ الملكة من علتها سارت على

الطريق، الذي اقتيدت به الصديقات الثلاث نحو حتفهن، ثم سار خلفها الملك وعددٌ كبير من أفراد الحاشية وقادة الجند[٤٠].

وتتضمن قصة استشهاد تربو مرثية (بكائية) عنها وعن صديقاتها. ومن المحتمل، أنّ هذه الاضافة، جرت من قبل ماروثا الميّافارقيني (من ميّافارقين). ومن المعروف أنّه وضع مجموعة سيَر يخبرنا عنها عبد يشوع الصوباوي في الفصل السابع والخمسين من جدول المؤلفين[٤١]. وقد تعود للمؤلف ذاته (ماروثا الميّافارقيني) تحرير أقوال شمعون برصباعي وشقيقته تربو، التي كتبها، شخص واحد في كل الاحوال.

أما بالنسبة لاوضاع المسيحيين ـ السريان في ايران عدا الصراع العقائدي والاضطهاد الاكبر (العظيم) الذي تعرّضوا له في عهد شابور الثاني (المُضْطهد)، فإنّ جوانب هذا الصراع كانت غير بعيدة عن المنافسات المادية ـ الاقتصادَية، كما ألمحنا الى ذلك سابقاً. والواقع أنّ تنظيم الصناعة الحِرَفية في عهد الساسانيين يُمكن أنّ يُعزى الى المواهب والامكانات السريانية المادية. وقد سبق وأن أشرنا الى بوسي، رئيس الصناع في البلاط الفارسي، الذي كان سريانياً مسيحياً، ومع ذلك تمكن من شغل ذلك الموقع الرفيع في مملكة الفرس. وتسمح لنا قصة حياته ومجموعة الوثائق السريانية الخاصة بالاجتماعات المحلية (الحِرَفية) التوصل الى استنتاجات هامة حول وجود مجموعة شركات تعاونية، كانت تضمُّ عدداً كبيراً من الورش الحرفية. ويدلُّ على أهمية هذه الاتحادات الحرفية الاولية، امضاءات رؤسائها وشيوخها تحت محاضر اجتماعاتها، ومصادقة السلطة الحكومية الايرانية عليها[٤٢]. والمؤكد، أن بوسي السرياني بحكم مسؤوليته كرئيس لصنّاع القصر، خضعت لزعامته الورش الصناعية ـ الحرفية في مختلف المدن الايرانية.

استمرّت ملاحقة المسيحيين واضطهادهم لمدة طويلة كما ذكرنا في عهد شابور الثاني وكان من ضحايا ذلك الاضطهاد المروّع أُسقف سلوقية شاهدوست (شاه دوست)، الذي أُعدم في بيت لافاط، ثم أعقب ذلك اعدام ابن أُخت شمعون برصباعي ـ بارباشمين. أمّا في عام ٣٤٨م (اذا اعتبرنا أنّ قتل شمعون جرى في سنة ٣٤٤م) فقد استشهد وقضى (قتلاً) و١٢٠ من رجال الدين

المسيحي، بين قس وراهب وبعض المسيحيين العاديين. وبدءاً من عام ٣٤٧م بدأت ملاحقة المسيحيين في مناطق بيت كرماي وأديابين (حدياب). وقتل في هذه الملاحقة الدموية الأُسقف شهرجيرد (ميهر) نرساي. ومن بين القصص الاستشهادية التي وصلت الى أيدينا، وصف اعدام عنّاني في عربايي والكاهن الاسبق أثيالّاها في إربيل، وذلك في سنة ٣٥٨م. وقد تحدّث عنهم المؤرخ الكنسي المعروف سوزومين، الذي تحدث أيضا عن مقتل ميلس، دون ان يسمي المدينة، التي كان أُسقفاً عليها[٤٣]. فالنهاية الاستشهادية لميلس، أُسقف السوس، يجب أن تكون قد حدثت في بداية «الاضطهاد الكبير»[٤٤].

والى جانب أولئك الشهداء المعروفين كان عشرات الشهداء المسيحيين المجهولين[٤٥] حتى أنّ بعض المصادر المسيحية تعدّ هؤلاء الشهداء بعشرات الالوف. ومع أنّ وثيقة استشهاد مار كرداغ (قره داغ) (٣٥٨م)، حاكم أديابين (حدياب)، الذي اعتنق المسيحية تثير بعض الشكوك والتحفظات، إلّا أنّها تحتوي على كثير من التفاصيل التاريخية الهامّة والطريفة، كما تضم في الوقت ذاته معطيات طبوغرافية، لابدَّ أنها كتبت من قبل شخص واسع الاطلّاع على تلك المعلومات الهامة، وعلى مجمل الاوضاع، التي كانت سائدة حينئذٍ[٤٦].

وعلى مدى القرون: الرابع والخامس، وحتى السادس كان تتفجر بين فترة وأخرى حُمّى الملاحقة والاضطهاد ضد المسيحيين، ومن أجل ذلك الامر كان ملوك الفرس يجدون باستمرار الحجج والمسوّغات الملائمة. وكان أحد العوامل الهامة في تلك الاجراءات التعسفية سعْي الحُكّام الفرس في تلك الآونة لملء خزينة الدولة بالاموال على حساب الحرفيين الموسرين والتجار الاثرياء، وذلك من خلال مضاعفة الضرائب وحتى المصادرة التامة للمتلكات. وسبب آخر لتلك الملاحقة، يعود حسب رأي الباحثين الى «غيرة» و«حقد» زعماء الزرادشتية بسبب أنّ هذا الدين (المسيحي) الجديد والغريب عن الفُرس انتشر بهذه السرعة، وأصبح يشغل مكانة كبيرة في البلاط بعامة وفي البلاط الحكومي الرسمي بصفة خاصة. وقد أثَّرت هذه الملاحقة تأثيراً بالغاً على مسيحيّي ايران، ولاسيّما على السريان فبقيت نتائجه على مدى بضعة قرون. لكنّ هذه الملاحقات، رغم طابعها العنيف والدموي في بعض الفترات، لم تتمكن من

ايقاف مسيرة التطور المتصاعدة، التي تجلّت بأشكال متنوعة نذكر من بينها ازدهار التآليف المسيحية وآدابها المختلفة في بلاد ما بين النهرين عبر اللغة السريانية بالذات. فتأسّست المدارس، وانتشر التعليم في مستوياته المتعددة في كنف الكنائس والاديرة، التي غصّت بها هذه المنطقة، جبالاً وسهولاً.

وتطورت في الوقت ذاته النزعات والتيارات العقائدية المختلفة في الجماعات المسيحية المختلفة. فبرزت أفكار علماء ولاهوتيي مدرستي الاسكندرية وانطاكية، وقرارات المجامع الكونية، التي ظهرت على أساسها تفاسير عقائدية أصولية، كانت محور مناقشات ومجادلات في سورية، حيث نقلت من اليونانية الى السريانية ليس فقط المؤلفات العقائدية واللاهوتية وحسب، وانما الحكمة الكلاسيكية والمعارف العلمية القديمة أيضاً. وتقدم الدليل الساطع والبرهان الصادق على ذلك الرقي الثقافي مجموعة كبيرة من المصادر، المتعلقة بالانشطة العظيمة للمدارس العليا، مثل أكاديمية الرّها ونصيبين، وجنديسابور (جنديشابور)، التي ارتبطت بأسماء عدد ضخم من العلماء الاجلاء نذكر من بينهم على سبيل المثال فقط: سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني، وسابورا سابوخت، وحنانا الحديابي، ونرساي وغيرهم وغيرهم.

٢ ـ تنظيم الكنيسة المسيحية في ايران

لقد ذكرنا من قبل، أنّ انتشار المسيحية في ايران كان مرتبطاً بواقعة، أنّ حكم الساسانيين لم يتوقف على الاستيلاء على الاراضي الواقعة ضمن حدود الامبراطورية، فالمعروف أن شابور الاول وغيره من حكام ايران لاحقوا ومن ثم هجّروا مجموعات سكانية كبيرة خارج حدود امبراطوريتهم. وقد ساعد ذلك الاجراء على تسرّب هذه الديانة الجديدة الى ايران، والتي كانت قد وطدت دعائمها على سواحل سورية وشمالي بلاد ما بين النهرين.

والمعروف تاريخياً، أنّ الامبراطور الروماني فالريانس، الذي وقع أسيراً بأيدي الملك الفارسي شابور سنة ٢٦٠م مات في جنديشابور (جنديسابور)، حيث يُعتقد أنّ سد باندي ـ قيصر، الذي بُني على نهر قارون (كارون في بعض المصادر ـ المترجم)، كن بلا شك من تصميم المهندسين الرومان، ومن المحتمل أنّ الامبراطور الاسير عمل في بناء هذا السد[٤٧].

عاش السريان سابقاً على أراضي ايران، ولكن أعدادهم تزايدت وتأثيرهم تعاظم أكثر فأكثر في حاة دولة الساسانيين. وقد حلّت مسألة تنظيم العناصر الإثنية (العرقية) غير الفارسية في عدة أُطر واتجاهات.

احتلّ السريان، الحرفيون والتجار مكانة هامّة في حياة المدن الايرانية. شكلوا تعاونيات جماعية موحدة كنوع من النظام الصناعي، ويترأس كل تعاونية (شركة موحدة) شيخ أو معلم رئيس لهذه الحرفة أو تلك (شيخ الكار حسب المصطلح العربي الدارج في القرون الوسطى ـ المترجم). وكان الانتماء العِرقي (الاثني) في العصور القديمة وفي القرون الوسطى لا ينفصل مطلقاً عن اعتناق هذا الدين أو ذاك، كان السريان مسيحيين، وكان الفرس زرادشتيين. وكان

على السريان أن يُنظموا أنفسهم ضمن جماعات، تضمن لافرادها الحماية والبقاء واستمرارية النشاط في مختلف الظروف. ثم ظهرت الجماعات المسيحية ممن تنتمي للمذهب ذاته لتلتف حول كنائسها، ولتصبح أعضاء في جمعيات (نقابات) الحرفيين، التي تقدم الدعم الاقتصادي للكنيسة مقابل الرعاية الادبية والدينية والمعنوية والاجتماعية. ومّما يؤكد أهمية هذه الوحدات الإنتاجية ـ الديينية ما أشرنا اليه سابقاً من حيث أنّ شيوخ الحِرَف ورؤساء الورش الصناعية الكبيرة وتّجار المدن، الداخلة في الجمعيات التعاونية الموحّدة كانوا يضعون تواقيعهم وأختامهم في نهاية (ذيل) مضابط الاجتماعات الكنسية، مؤكّدين في ذلك على الزامية قراراتها بالنسبة للافراد المنضوين في تلك الجمعيات والشركات والورش الموحدة.

ومن حيث اللغة، فقد كانت السريانية هي لغة مسيحيّي بلاد فارس. وبها كانوا يقرؤون الكتاب المقدّس ويؤدّون شعائرهم الدينية. وعندما اعتنق عددٌ كبير من الفرس هذه الديانة الجديدة امتزجوا في نظامها العام، ثم أصبحوا أعضاء في الجمعيات المسيحية (الاخويات) القائمة في البلاد.

وقد بقيت الكنيسة السريانية لمدّة زمنية معينة بعيدة عن التطورات، التي حدثت ضمن العقيدة المسيحية. ففي مذهب الحكيم الفارسي أفرَهاط، الذي صاغه في كتاب البيّنات أو البراهين قبل عام ٣٤٥م (حسب أغلب الدلائل التاريخية) لا يُعثر على آثار لقرارات الإيمان والعقيدة المتخّذة في المجمع النيقي سنة ٣٢٥م. فمقالاته الثلاث والعشرون ليس هلينية المنطلقات أو المضمون، وتحمل طابع البساطة والنظرة الشرقية غير المتأثرة بعد بالمفاهيم والمقولات المسيحية الغربية، أمّا الهرطقات، المعروفة لافرَهاط، فتتمثل في الآراء الغنوصية لفالانتينس (فالانتينيوس) ومرقيون، وكذلك في عقائد المانويين، التي لا يعرف شيء آخر غيرها في هذا المجال[٤٨].

ولم يكن التنظيم التراتبي والقانوني للكنيسة السريانية بأفضل مما ذكرنا في مجال التطور العقائدي في تلك الآونة. صحيح أنّ المراتب معروفة تبدأ من الساعور فالقس فالشمّاس، الذين يرأسهم الأسقف، لكن ذلك لم يكن ضمن نظام كنسي دقيق. حتى أنّه كان في بعض المدن أسقفان ورئيس واحد لكلِّ

الأبـرشيات ـ المتروبوليت (المطرافوليط) أي المطران أو البطريرك، اللذين لم يخضعا للانتخاب. أمّا القرارات والاجراءات الكنسية (القانونية) فانها نادرة الوصول الى سدَنة الكنائس أو أنها لا تُنفّذ كما يحصل في معظم الاحيان. وقد حصل ذلك خاصة بعد الملاحقات القاسية، التي جرت في القرن الرابع للميلاد.

فالقياصرة المسيحيون الـرومان، الذين حاولوا اقامة علاقات ودّية مع ايران أو على الاقل علاقات مقبولة، سعوا قبل كل شيء الى الدخول باتصالات مع السريان، أي مع أبنـاء دينهم (المسيحيين)، يسـاعدهم في ذلك «الآباء الغربيون»، ممثلو كنائس الساحل السوري وأنطاكّية، والقسطنطينية.

وقد لعب دوراً متميزاً في هذا المجال ماروثا، أُسقف ميّافارقين، الذي تحدّث عنـه المؤرخون والكتّاب السريان، والعرب، والاغريق أيضاً. مع أنّ معلوماتهم لا تتطابق تماماً في بعض المواضع. واستناداً الى أحد أقدم المصادر، فقـد سافر ماروثا الميّافارقيني مرتين الى ايران كموفد للامبراطورية الرومانية، حيث جرت احداهما في عهد شابور الثاني (حتى عام ٣٧٩م). ويؤكد ذلك المؤرخ سقراط، الذي يذكر أن ماروثا كان طبيباً ماهراً بالاضافة الى انه كان مطراناً لمدينة ميّافارقين (ميفرقط قديماً). ونظراً لاشتهاره في مجال الطب، طلب منه الملك الفارسي (عبر الامبراطور الروماني) أن يعالج ابنه، فشفي العليل على يديه، الامر الذي جعل الملك الفارسي يحدّد مكافأته، فكان طلبه: «السلام والصلح» فوقّع ماروثا معاهدة صُلح بين الامبراطور الروماني والفارسي دامت طيلة حياتهما(*-١). واضافة الى تلك المعاهدة الهامّة، استطاع ماروثا أن يقنع الملك الفارسي ـ المُضْطَهد بالموافقة على تسليمه بقايا عظام الرهبان والمسيحيين المقتولين على يد الجنود الَفرس، فوافق الملك على رغبته هذه، ونقل ماروثا تلك العظام الى مدينة ميّافارقين. صحيحٌ أنّ أخبار المؤرخين البيزنطيين تحمل بعض المبـالغـات، لكنها من حيث الجوهر والاساس صحيحة تماماً(٤٩). أمّا زيارته

(* ـ ١) جاء في كتاب ألبير أبونا «أدب اللغة الآرامية» أن الملك الفارسي هو «زدجرد» (١٣٩٩ ـ ٤٢١م) وأن المريض هي ابنته، وليس ابنه.
ـ انظر: أدب اللغة الآرامية، بيروت، ١٩٧٠، ص٩٦.

الثانية فقد تزامنت مع بدء عهد الملك (الشاه) يزدجرد الذي تسلّم مقاليد العرش في عام ٣٩٩م واستمرّ حكمه حتى سنة ٤٢٠م.

وفي تاريخ الجاثليق الرابع عشر مار اسحق قصة تدور أحداثها، حول ارسال الامبراطور الروماني أرقاديوس (أركادي) رسالة الى الملك الفارسي يزدجرد، يناشده فيها تلطيف الموقف تجاه المسيحيين ويأمل منه منع ملاحقتهم والاستيلاء على ممتلكاتهم. كان الملك يزدجرد مريضاً في أثناء ذلك، فاستقبل الاسقف ماروثا «بسرور كبير» حيث تلقى بوساطته رسالة الامبراطور الروماني من جهة، وأشفاه من أوجاع الرأس الصعبة، من جهة ثانية[٥٠].

وكان جواب يزدجرد أنّه أرسل للامبراطور الروماني هدايا ملكية نفيسة، وأوقف ملاحقة المسيحيين، وأكرم الجاثليق اسحق وطيّب خاطره. واستغل الجاثليق اسحق وجود ماروثا فعقد مجمعاً كنسياً تقرّر فيه تطبيق قوانين تسير الكنيسة الفارسية، كما هو الحال في الكنائس الغربية[٥١]. أمّا يزدجرد الملك فقد وافق على مضمون الرسالة، التي سطّرها الآباء الغربيون، كمّا قدمها ماروثا في البلاط الفارسي. وطبقاً لامر الشاه (الملك) في السنة الحادية عشرة من جلوسه على العرش (٤١٠م) اجتمع في سلوقية قطيسفون أربعون أُسقفاً. حيث تُليت على مسامعهم الرسالة المذكورة (رسالة الآباء الغربيين)، فاتخذ المجمع اثنين وعشرين قانوناً كنسّياً، تضمنت كيفية تنظيم ادارة الابرشيات، ونظام انتخاب الاساقفة.... الخ[٥٢].

والاهم من ذلك كله، أنّه تمت في هذا المجمع الموافقة على قانون الايمان، الصادر عن ٣١٨ أباً (أُسقفاً)، أي «قانون إيمان» مجمع نيقّية. ولهذا أطلق ناشر قرارات المجمع المذكور عنوان «الترجمة السريانية» للقرارات الكنسية الرسمية. والارجح، أنّ هذه القوانين اتخذت بتوجيه من سفير الامبراطور الروماني أرقاديوس (أي ماروثا) أو على الاقل باسهام فعال ومباشر من قبله. ويذكر أنّ ماروثا الميّافارقيني ترجم رسالة الامبراطور أرقاديوس الى الملك الفارسي يزدجرد من اليونانية الى اللغة الفارسية[٥٣]، الامر الذي يوكّد معرفته الجيدة لكلتا اللغتين.

وقد جرى انتخاب اسحق بطريركاً للكنيسة الفارسية في عام ٣٩٩م،

بدعم من ماروثا أيضاً[٥٤]. أمّا في سنة ٤١٠م فكان الجاثليق اسحق يمارس مسؤولياته بصورة تامة. حيث توفي في السنة الثانية عشرة من حكم الملك يزدجرد[٥٥]. وبهذا الشكل، تكون قد جرت تسوية بين الكنيسة المسيحية والسلطة الحكومية في ايران. وحصلت الكنيسة بموجبها على بعض الحرية، فترأس تنظيمها الهرمي جاثليق يُعيَّن بالتفاهم مع الملك الفارسي (الشاهنشاه)[٥٦].

من المعروف، أنّ المصادر الفارسية تعطي وصفاً سلبياً للملك يزدجرد. ويشير المؤرخون الى طبعه القاسي، وشكوكه الكثيرة ورغبته في الثأر والانتقام. لكنّ المسألة تنحصر في رأينا، أنّه خلافاً لرأي الكهنة الزرادشتيين وجد مجالات معقولة للحصول على تأييد مسيحيّي دولته. وحاول في الوقت ذاته اقامة علاقات جديدة مع الامبراطورية الرومانية.

وطبيعيٌّ، ألاّ يلقى هذا التوجه في سياسته القبول أو الاستحسان في أوساط الطبقة الكهنوتية الزرادشتية. في حين أنّ الكتّاب والمؤرخين المسيحيّين يجمعون على الاشادة به ووصف عهده بعبارات الود والاحترام[٥٧].

ويظهر أنّ التنظيم الجديد للكنيسة الشرقية (الفارسية) وفق النموذج البيزنطي، والاعتراف بقانون ايمان مجمع «الثلاثمئة والثمانية عشر أباً» أي «قانون ايمان مجمع نيقيّة»، وانتخاب جاثليقاً لها، وكلُّ هذه الاجراءات التنظيمية لم تحمل الهدوء والطمأنينة والسلام الى حياة المسيحيين في ايران، كما يتضح ذلك من الوضع، الذي حصل في مجمع عام ٤٢٠م، حيث توفي ماروثا قبل أن يحضره. لكن الأسس التي أرساها لعلاقات جديدة بين الامبراطورية الرومانية ودولة الساسانيين نمت وحصلت على تطور مُضطرد، ففي السنة الحادية والعشرين من عهد يزدجرد (٤١٩ ـ ٤٢٠م) جرى تبادل السفراء (المبعوثين)، بين حُكام الامبراطوريتين المتنافستين. إذ أوفد الامبراطور الروماني ثيودوسيوس الاصغر أُسقف آمد ـ آقاق الى «ملك الملوك» الماجد، مُحبّ السلام[٥٨] «من أجل السِلْم وطمأنينة الكنيسة والطوائف المسيحية في الشرق». وحيث كان رأس االطوائف المسيحية في الدولة الايرانية هو الجاثليق يهبالاها الاول، فقد أوفد في السنة الثالثة من تعيينه، الموافِقَة للسنة التاسعة عشرة من

حكم يزدجرد (٤١٧ - ٤١٨م) موفداً الى «ملك الروم» «مع فائق الاحترام وعظيم التقدير»[٥٩].

وبهذا الشكل، فإنّ تبادل السفراء والعلاقات السلمية الطبيعية بين الامبراطوريتين العظميين وُضعت أسسها بوساطة السريان، الذين لعبوا هذا الدور الدبلوماسي الهام بنجاح كبير فعلاً.

اتخذ مجمع الاساقفة مجموعة من القرارات الكنسية ذات الطبيعة العالمية والمحلّية، عِلْمًا أنّ نصوص القرارات كانت تُشير أكثر من مرّة الى إسْمَي آقاق ويهبالاها كشخصيتين رئيستين. وقد طلب الاساقفة من يهبالاها وضع قواعد، يستنيرون بها في خلال قيامهم بواجباتهم الكنسية العملية، بحيث تكون الزامية وموحدة للجميع، وأن «يتلقّاها كل واحد منهم عنه مباشرة». وكما يبدو، فالمقصود هو أنْ تكون الأُسس والقواعد مصاغة بشكل خطّي ومصادق عليها من قبل الجاثليق[٦٠].

لكنّ هذا الوضع لم يثبت طويلاً. إذْ تنافسَ على مقام الجاثليق أكثر من أسقف. وفي المجمع المنعقد في عام ٤٣٤م أعرب عددٌ من الاساقفة عن عدم رضاهم، الامر الذي أدّى الى حرمانهم من اللقب[٦١]. حاول الجاثليق داد يشوع تهدئة الاوضاع المتأزمة، لكنّ ذلك لم يكن بالامر الهيّن، عدا عن أنّ الدولة استأنفت المُلاحقة والاضطهاد، كما تشهد على ذلك الحوادث المأسوية، التي يقصّها سواء المؤرخون السريان، أو المؤرخون اليونانيون.

فما أن نمت فعالية المسيحيين وعَظُم نشاطهم، حتى تغير موقف الملك يزدجرد الودّي تجاههم، إلّا أنّ هذه المرحلة شهدت انتشاراً واسعاً للديانة الجديدة (المسيحية) في الاوساط الايرانية الخاصّة، ولاسيّما في شريحة الوجهاء، والشيوخ، فدخل رجال الدين المسيحيون بصراع مكشوف مع الكهنة الزرادشتيين.

حيث أن قتل أبدا (عبدا) ونرساي يعود الى تحطيمهما بعض المعابد الزرادشتية، وإطفائهما «للنار المُقدّسة». وكان أن أثار عملهما هذا المقاومة والعقوبة القاسية[٦٢]. وعندما تحدّث تيودوريطس السيري عن تدمير عبدا للمعابد الزرادشتية، أشار الى أنَّ هذا التصرّف لم يكن في وقته[٦٣]. وللتدليل

على رأيه هذا، ينقل بعض مواعظ بولس الرسول في أثينا، الذي كان يرشد الناس بالكلمة، ولم يقم بتحطيم معابد الوثنيين وأصنامهم. وبعد ذلك يُخبرنا التاريخ الكنسي عن الملاحقات الفظيعة في عهدي يزدجرد وبهرم الخامس[٦٤]، وهو أمرٌ تؤكده الآثار التاريخية والجغرافية السريانية.

وقد ارتدى الصراع الفكري في الكنيسة السريانية ـ الفارسية في النصف الثاني من القرن الخامس للميلاد طابعاً حادّاً. وأصبحت التعاليم العقيدية موضوعاً لجدالات عنيفة، وكانت أبرز المسائل إثارة للمناقشة والجدال تتمثّل في اختيار الاتجاه المذهبي ـ النسطوري أو المونوفيزي (المنوفستي). وقد أدّى هذا الجدال الى انقسام كنسي لا مفرَّ منه، لعب دوراً جوهرياً في الانقسامات اللاحقة في شتى المسائل المطروحة في هذين الاتجاهين المذهبيين.

احتلَّ مكانة كبيرة في هذه المجادلات العقائدية برصوما، أحدُ تلامذة هيبا، أُسقف الرُّها، الذي كان من أتباع آراء ثيودوروس المصيصي. حيث أنّ مؤلفات المصيصي التفسيرية أصبحت أساساً لتطور الافكار النسطورية لدى السريان. والمعروف أنَّ تفسير الكتاب المقدس كان المهمة الرئيسة والاساسية، التي قامت عليها الدروس والبرامج التعليمية في مدرسة القرون الوسطى ذات التخصص الديني. ولهذا كان للسؤال الخاص بمَن يُفسِّر النصوص التوراتيية والانجيلية وكيف يُفسّر، وما هي الآراء التي يؤيدها أساتذة مدرسَتي الرُّها ونصيبين أهمية لا تُضاهى في تلك الآونة.

كان لنشاط برصوما أهمية كبيرة، حيث لعبَ دور المُعلم الرئيس في مدرسة نصيبين، ونظم لائحة بمواد الدروس والفروض، التي يجب أن يسير عليها المعلمون والتلاميذ. ولهذا أفرد تاريخ مدرسة نصيبين (أكاديمية نصيبين) لبرصوما صفحات أساسية مُجَللة بالاحترام. كما لابدّ من الاشارة الى نشاطه الكنسي.

كان برصوما فارسي الاصل وعبداً (لرجل اسمه مارا ـ المترجم)، تحوَّل الى المسيحية، درس في الرُّها، ثم أصبح وعدداً من أصدقائه الفُرس أتباعاً مُخلصين لهيبا. في عام ٤٣٤ ـ ٤٣٥م عاد الى وطنه (ايران) واستطاع في أثناء اقامته هناك أن يكسب ثقة الملك الفارسي فيروز (٤٥٧ ـ ٤٨٤م). وقد اشترك

برصوما في المباحثات الحدودية الجارية مع بيزنطة، حيث أعلم الجاثليق اقاق، أنّه لا يستطيع السفر الى العاصمة في الوقت الحاضر لانه مشغول بمسائل هامة جداً، تتعلق بترسيم الحدود بين الرومانيين والفرس. وكان أسقف نصيبين (برصوما) عميق الاطلاع على المسائل الحدودية، كما تحدّث عن ذلك المرزبان (الحاكم الاداري) قارداغ نهويرغان في رسالة وجهها الى الملك الفارسي[٦٥].

ويجدر بالذكر أنّ برصوما احتلَّ مكانة رائدة كأسقف لنصيبين[٦٦]. وكان ميّالاً في آرائه المذهبية الى النسطورية، فاستفاد من منصبه هذا لمحاربة المذهب المونوفيزي وأتباعه. ومّما انفرد به برصوما أنه أيّد بشدّة السماح للكهنة والرهبان بالزواج و«تزوج هو نفسه، كما يفعل بقية الفرس». في حين أنّ الجاثليق باباي وآقاق، اعتبرا أنّ الزواج لا يناسب مقام الأُسقف. ولجأ الجاثليقان المذكوران وبرصوما الى عقد مجامع محلية، هاجموا بعضهم فيها وحاول كلُّ فريق دحض آراء الفريق الآخر، واستصدار قرارات تؤيّد وجهة نظره، ولكنّ هذه المجامع لم تملك تلك المكانة، التي احتلتها المجامع السابقة، ولم يكن لقراراتها صفة الالزام المُطلق، عدا عن أنّها مُنقسمة، وكلّ مجمع كان واقعاً تحت تأثير مذهب أو مجموعة من الآراء العقائدية. كانت الكثافة الرئيسة للمونوفيزيين موجودة في الاديرة والرهبانيات، التي وقفت ضد برصوما، سواء من ناحية الآراء العقائدية، أو فيما يتعلق بالأسس والقواعد الكنسية.

ولكنْ لا يصحُّ القول، أنّ برصوما كان يقف دائمًا في وضع الخصام والعداء مع الجثالقة، في البداة مع بابوي (باباي)، وبعد ذلك مع آقاق. فقد عُثر على أربع رسائل له موجهة الى آقاق، تشهد على احترامه وتقديره لرأس الكنيسة. أضف الى ذلك، أنّه عندما اصطدم في نصيبين ذاتها مع ممثّلي المونوفيزية البيزنطية سارع الى طلب التأييد والمساعدة من طرف الجاثليق آقاق. وقد نمت مشاعر الودّ بينهما، حتى انتهى الامر باعلان برصوما ورفاقه الطاعة للجاثليق آقاق والاعتراف التام بسلطة الكنيسة[٦٧].

وكان الصراع الفكري بين المونوفيزية والنسطورية عنيفاً بحيث أنّ الجدال العقائدي وصل الى أوساط المسيحيين ـ العرب. وهذا مُثبت في عدد كبِير من المراجع. وقد وجد التصادم المذهبي أصداءه في التنافس والهجوم

الكـلامي المتبـادل بين الطرفين، الذي حصل في قصر المنذر ملك العرب ـ اللخميين في حيرة النعمان. ويقدم يوحنا الافسسي في سيرة سمعان الارشمي (من بيت أرشم) وصفـاً حياً لذلـك النقـاش الذي جرى. كما ينقل حجج الطرفين وأدلتهم[٦٨]. وكل هذا يدلُّ على الحياة الفكرية العاصفة في الاوساط المسيحية ضمن المجتمع الفارسي، حيث كانت المشكلات الفلسفية والاخلاقية مادة لمجادلات حامية.

الى جانب المنـاقشـات العقائدية واللاهوتية، كانت اختلافات واسعة بخصـوص الأُسس والقـواعـد الكنسية المختلفـة، وفي طليعتها عدم موافقة الاسـاقفـة الخضـوع لتـوجيهات وأوامر الجاثليق. ففي رسالته الثالثة يعترف برصوما للجاثليق آقاق بصورة سافرة، أنّ المجمع الذي عقده في بيت لافاط (لافط) كان خطأ منه، ولهـذا يطلب الصفـح والعفو بشأنه[٦٩]. وقد حضر برصـومـا المجمـع الـذي دعا اليه الجاثليق آقاق سنة ٤٨٦م، وتذكر محاضر الاجتماعات هذه كل ما كان موضوعاً للمناقشات في بيت لافاط، وبعد ذلك يتم التوصل الى حل سلمي لتلك الخلافات[٧٠]. توفي أُسقف نصيبين (برصوما) حوالي سنـة ٤٩٥م، وبعـده بمـدة قصـيرة توفي الجـاثليق آقاق أيضاً، لكنّ الخلافات التي كانت بينهما طُرحت مجدداً في مجمع ٤٩٧م، الذي عُقد بدعوة من الجاثليق بابوي (باباي)، وتقرّر في هذا المجمع رفض آراء الجاثليق آقاق وأنصـاره، المُـوجّهـة ضدّ برصـوما، وكذلك ردود الاخير واعتراضاته الموجهة للجاثليق آقاق[٧١].

واعتـبرت قرارات مجمع ساليق وقطيسفون نهائية والزامية، حيث تقرّر رفض زواج الكهنـة خلافاً للرأي الذي أُقرّ سابقاً بضغط من برصوما. لكنّ الاضطرابات الكنسية تجدّدت بعد موت باباي (بابوي) مباشرة (٥٠٢ ـ ٥٠٣م).

سبق أن توقفنـا في احـدى دراساتنا عند أهمية الحركة المزدكية بالنسبة لمختلف الجـماعـات السكـانية المـوجـودة في ايران. فقـد مَسَّت هذه الحركة الاجتماعية، المتّشحة برداء ديني فئات عريضة من المجتمع، حيث لم تستطع اخفاء جوهرها التنبري الثوري. وكما تُبين المصادر التاريخية المتوفرة، أنّ هذه

الحركة مَدّت تأثيراتها على البيئة غير الزرادشتية، ويهمّنا هنا التأكيد على حقيقة، أنّ المناقشات التي دارت بين برصوما والجاثليق آقاق تساوقت زمنياً مع التجليات الاكثر حِدّة في الحركة المزدكية، أي في الفترة التي أزيح فيها قباذ (كواد) عن سدة العرش وآلت الى زاماشبا (من ٤٩١ حتى عام ٤٩٧م). فقد كتبتب رسالتا برصوما الاوليتان الى الجاثليق آقاق في عام ٤٨٤م، وفيهما حديث عن جوع عظيم وفقر مدقع وخراب، جاءت على ذكره مصادر أخرى، تعود الى عهد الملكين فيروز وبالاش. وهذا ما يؤكّد أنّ الاضطرابات الاجتماعية انعكست على جميع جوانب الحياة في ايران، وعلى جميع الفئات وعلى جميع العناصر السكانية، بما في ذلك على المسيحيين، كما أشرنا الى ذلك في دراسات سابقة لنا[٧٢].

وقد ألمحنا من قبل الى أن برصوما كان واسع الاطلاع في هذه المسائل، حيث قام بدور ممثل ايران في توقيع معاهدة السلام وتطبيع الحدود بين ايران وبيزنطة. ولكن لابد من تسليط الضوء على ناحية أُخرى من نواحي حياة المدينة، التي كان برصوما أُسقفاً لها ـ مدينة نصيبين. فمن الجدير بالذكر، أنّ نصيبين التي تقع على الحود تأثرت بالحروب بين الامبراطوريتين فعظم استياء الناس من نتائجها، كما أنّ قسماً من سكانها، السريان والفرس المسيحيين، كانوا موالين لبيزنطة. وربّما يكون رأس السلك المسيحي (الاكليروس) في المدينة مؤيداً لهذا الموقف هو الآخر. ولكنه في كلّ الاحوال، لم يقف في سلوكه الفعلي الى جانب هؤلاء أو أولئك، ولم يخبر المرزبان، المشرف على المنطقة شيئاً عن نوايا السكان أو أهوائهم، خشية أن ينعكس ذلك سلباً على مصير المسيحيين[٧٣]. وقد بيّنا في دراسات لنا، كيف أنّ الناس أظهروا سخطاً واستياء، وجرت تحرّكات واضطرابات اجتماعية في المدينة، بل وحصل رفضٌ للامتثال للسلطة الروحية، كما تُخبرنا عن ذلك بعض المصادر[٧٤]. والمثال الساطع على ذلك يتجلى في السلوك «المخزي» ـ كما تسميه المصادر السريانية ـ الذي انتهجه ابراهيم براودميهر من بيت لافاط، الذي أعلن ندمه في المجمع النسطوري المنعقد سنة ٥٤٤م. فقد وجه اللوم الى هذا الاسقف، في أنه «باع الاواني الخزفية»، أمّا الاموال التي قبضها فإنّه وزعها على شكل أُعطيات لأناس

فارغين وفاسدين. ورغم ندمه المكتوب، إلاّ أنّ أفرام لم يلتزم بحكم الأسقفية، فانزلت به وبأعوانه عقوبة التعذيب من قبل محكمة مدنية. ومن الواضح للعيان، أنّ تدخل السلطة المدينة، نتج عن الطبيعة الاجتماعية لتصرفات أفرام. وباعتبار أنّه كان فارسي الاصل كما يظهر من اسم أبيه، ثم صار مسيحياً، الامر الذي ساعد على ادانة السلطة الرسمية له(٧٥).

ومن اللاّفت للانتباه، أنّ قرارات المجمع الكنسي، المُتضمنة ادانة أفرام لم يوقعها فقط الاكليروس، وإنّما وقعتها شخصيات مدنية أيضاً. وكان هؤلاء المدنيون من المسيحيين يشغلون مواقع رفيعة في الدولة، بغض النظر عن انتمائهم الديني. أمّا ممثلو مختلف المدن الذين شهدوا بإمضاءاتهم على هذه الوثائق، فقد تعهدوا للمجمع، أنّ أفرام، أو أنصاره لن يجدوا أي عون أو تأييد لهم في تلك المدن. وأكثر التواقيع تعود الى سكان بيت لافاط (لاباط)، التي ينحدر منها الأُسقف أفرام المُعَاقَب، وتوجد بين هذه التواقيع أسماء وامضاءات شيوخ الجمعيات (الاتحادات) التجارية، ونقباء التعاونيات الحرفية، ومُعلمي صناعة الفضة والقصدير والذهب(٧٦).

كل المعطيات المذكورة تضطرنا للاعتقاد، بأنّ الاضطرابات وعدم الموافقة من طرف الهيئة الدينية (الاكليروس) والسكان المسيحيين في المدن تعود في أساسها الى موقف اجتماعي. وقد أظهرت الحركة المزدكية القوّية في القرنين الخامس والسادس للميلاد تأثيراً هاماً على جمع طبقات المجتمع وفئاته، التي انخرطت في أشكال رفضية، احتجاجية مختلفة.

وكان المسيحيون، سواء السريان منهم، أو الفرس قد تأثروا بهذه الحركة الفعالة. حيث كانت موجاتها المتتالية عبارة عن أصداء للتحولات والتفاعلات الاجتماعية العامة في ايران(٧٧).

وشهدت نهاية القرن الخامس للميلاد والنصف الاول من القرن السادس مناقشات ومجادلات عقائدية حادّة، كانت نتيجتها انقسام الكنيسة السريانية الى فرع نسطوري وآخر مونوفيزي (مُنفيسي). طوّر كل مذهب منهما آراءه وأفكاره، وأصّل قناعاته. ولكن في الوقت نفسه استمرّ التأثير المتبادل بينهما رغم تلك الخلافات المذهبية، حيث أنّ الثقافة السريانية مدينة بمستواها الرفيع

للنساطرة، وللمونوفيزيين سواء بسواء.

ولابدّ من التأكيد في هذا المقام، أنّ البطريرك النسطوري مار آبا الاول (٤٩٠ ـ ٥٥٢م) لعب دوراً مهمّاً في الحياة الثقافية لايران. كان آبا فارسياً، ولد في قرية «حالا»، وكان أبواه وثنيين ربياه على الديانة الزرادشتية فنال قسطاً طيباً من العلوم والآداب الفارسية، ثم وظف كاتباً لشخص حقوقي شهير يُدعى «هواد ايبودا»(*-٢). وبفضل حادث طريف وقع له مع كاهن أهان فيه آبا ذلك الكاهن، ثم اعتذر على ما بدر منه من تصرف غير لائق، فردّ عليه الكاهن المسيحي بكلمات ساحرة لطيفةُ تعبر عن أخلاق عالية وحلم ونقاء سريرة، فكانت هذه الحادثة بداية اهتداء آبا الى الديانة المسيحية. وبعد ذلك لم يعد بامكانه التوفيق بين عقيدته الجديدة (وتردده المستمر الى كنيسة قيطسفون) ووظيفته الرسمية ككاتب (عند جابي الاموال الملوكية) فترك الوظيفة وقرر الاعتزال والهجرة الى الصحراء، لكنه وهو في طريقه الى طور عبدين توقف في مدرسة نصيبين، التي درس فيها بضع سنوات علم اللاّهوت. وبعد أن أنهى دراسته المقررة توجه صوب الاراضي الرومانية مع شخص يُتقن اليونانية (من الرُّها) يُدعى توما، لزيارة الاماكن المقدسة في فلسطين، ومنها الى الديار المصرية فاليونان. وترتبط قصة حياة مار آبا بمجموعة من المُدن، مثل: نصيبين، الاسكندرية، القسطنطينية، أثينا، كورنثيّة، أنطاكيّة، بالاضافة الى مجموعة كبيرة من المناطق والاقاليم، التي زارها أو عاش فيها، أو توقف في ساحاتها وكنائسها مُلقياً خطبه ومواعظه، مبشّراً بالعقيدة التي اعتنقها ودرس أسسها وتفسيراتها في أكاديمية نصيبين الشهيرة، أو حيث «استمال بعضهم» و«اضطر البعض الاخر الى الصمت». ويُذكر أنه تجادل مع سرجيوس (سرجيس) الرأسعيني الطبيب المونوفيزي المعروف، كما «فسَّرَ» في الاسكندرية الاسفار المقدسة وفق التقاليد النسطورية(٧٨).

أدّت انتصارات مار آبا في مناقشاته مع الغنوصيين، والفلاسفة الوثنيين في أثينا وكورنثيّة الى ردود فعل كثيرة دفعته الى التوجه بحراً صوب القسطنطينية.

(*-٢) يقول ألبير أبونا: ان الشخص الذي توظف عنده آبا يُدعى «همرجرد».
ـ انظر: أدب اللغة الآرامية، بيروت، ١٩٧٠، ص١٤٣.

وفي هذه المدينة أثار بمعارفه الواسعة انتباه واعجاب كثير من الاغريق، واستمع قزما أنديكوبلستس الى «صوته الحي» الذي يتدفق «بالمعارف الحقيقية»[٧٩] إلّا أنّ مار آبا قرر بعد تفكير عدم الالتقاء شخصياً بالامبراطور البيزنطي، فعاد الى ايران حيث عمل مدرساً في أكاديمية نصيبين لسنوات عديدة. وفي سنة ٥٤٠م (الموافقة للسنة التاسعة من حكم كسرى أنوشروان» وقع اختيار الاساقفة على مار آبا ليكون جاثليقاً «للمسيحيين الفُرْس كافة» وذلك بموافقة كسرى ملك الملوك، أو حتى بتوجيه منه.

وقام الجاثليق مار آبا بجولة شملت المقاطعات الجنوبية والشرقية من ايران يرافقه أساقفة موالون له ومستشارون عديدون. ثم قفل عائداً ليستقبل من قبل ملك الملوك كسرى أنوشروان الاول. وفي عام ٥٤٤م عقد مار آبا مجمعاً تمّثلت أهم قراراته في جملة من «الاجراءات (الاعمال)، الاصلاحية»، الكنسية تنصُّ على توطيد سلطة الجاثليق على الكنائس كافة، وأن يخضع جميع الاساقفة لتلك السلطة مع تقرير وجود أسقف واحد في كل مدينة. وبفضل اتّباعه أساليب مُبتكرة، متنوعة نجح مار آبا في اجراءاته هذه[٨٠]. ومن الادلة، التي تؤكد نجاحه مصادماته الحادّة مع أفرام، ابن أودمهير (من بيت لافاط)، الذي اضطر في نهاية المطاف أن يُقدم اعتذاره وندمه بشكل خطي[٨١]. لكنه أخَلَف فيما بعدَ بوعده الذي قطعه فأُدين[٨٢]. وقد أولى الجاثليق مار آبا أُسس الاخلاق المسيحية اهتماماً بالغاً، فركّز في خطبه ولقاءاته ورسائله على الالتزام المطلق بتلك القيم، التي لم يتقيد بها بعض أفراد الاكليروس (السك الديني) وبعض المدنيين أيضاً[٨٣]. ونصَّت بعض القوانين على الاسس الواجب اتباعها فيما يتعلق بعملية انتقال السلطة الروحية في مراحلها كافة. وفي المجمع ذاته (مجمع سنة ٥٤٤م) صدرت قوانين كنسية تحرّم الزواجات غير الشرعية وغيرها من التقاليد التي تسيء الى سمعة الكنيسة والقيم المسيحية. وفي نهاية القرارات المُتخذة يدعو الجاثليق مار آبا الجميع الى السلام والاتفاق، حفاظاً على سمعة كنيستهم. مؤكداً، أنّ تنفيذ ذلك هو تطبيق للتقاليد الرسولية العريقة، التي تحترم في الامصار الشرقية وفي البلدان المجاورة[٨٤].

وقد احتلّ التصور السرياني عن التقاليد الرسولية مكانة مهمة في ادراك

زعيمهم ورئيس كنسيتهم. حيث بقيت الى أيامنا مجموعة من الرسائل التي كتبها مار آبا تتضمن تفسيراته لمعنى الاعتراف النسطوري، رابطاً هذا المفهوم بالمجامع المسكونية السابقة ـ مجمع نيقية، مجمع غنغرة، مجمع أنطاكيّة ومجمع خلقيدونية. وقد جرى التوفيق بين النساطرة ومقررات المجمع الاخير (الخلقيدوني) على أساس ادانة أوتيخا (أوطيخا). في حين رفض المونوفيزيون مقررات المجمع الخلقيدوني، معتبرين انّه مجمعٌ نسطوري[٨٥].

وسواء في رسائله، أو في القوانين المتخذة باشرافه يُلاحظ أنّ الجاثليق مار آبا ركّز على جملة من القرارات والإجراءات، التي تنصُّ على تحريم الزواج من الاقارب القريبين بالدم وبين الاقارب بالمصاهرة (زوجة الاب أو زوجة الاخ)، حيث كانت هذه الزيجات دارجة لدى الفرس، بل انّ الزرادشتيين يعدّونها واجبات لابدّ من تطبيقها. وربما تكون هذه الاجراءات احدى الاسباب الرئيسة لحنق المجوس عليه.

لم يبق دور مار آبا المتميز في تنظيم حياة السريان، وارتباطه مع البلاط الساساني، وموقف الملك الفارسي المتعاطف تجاهه دون لفت الانظار اليه. فقد أثارت مواهبه الدبلوماسية النادرة، وطاقاته العملية الكبيرة وانتشار نطاق تأثيره وسمعته التي أطبقت الآفاق سخط الكهنة الزرادشتيين واستياءهم الشديد. وانتهزوا فرصة الحرب بين الفرس واليونان للايقاع به فوشوه عند ملك الفُرس وبعد جهد استطاعوا اقناع الملك بمحاكمة مار آبا، وهكذا كان ودامت محاكمته ومرافعاته سبعين يوماً، نفي على اثرها الى قرية نائية في جبال أذربيجان في مقاطعة «كنزك» الواقعة في الجنوب الشرقي من بحيرة أورمية، ولكنه أدار من هناك شؤون الكنيسة الشرقية عبر الكهنة والشمامسة، الذي كانوا يتقاطرون الى محل اقامته زرافات ووحدانا[٨٦]. وباعتبار أنّ منطقة اقامته هذه كانت مركزاً هاماً للديانة المجوسية، تعرّض مار آبا فيها الى المضايقات وحتى الى محاولات قتله بتخطيط من بعض الكهنة الزرادشتيين، فأدّى به الامر الى الْتماس عون الملك الفارسي، حيث غادر هذه المناطق النائية ورحلَ الى العاصمة الايرانية مُجدداً.

والواقع أنه في تلك الآونة كانت رؤوس الاموال، والتجارة والصناعات الحرفية الايرانية تقع بأيدي السريان والمسيحيين ـ الفرس. فكانوا نافعين

اقتصادياً، ويشكّلون عنصراً هاماً في بُنية الدولة، ولهذا فإنّ عدم رضاهم أو مضايقتهم من شأنها احداث ضرر عام، ومن هنا يجيء أمر كسرى الملك «بعدم قتل آبا»[٨٧]، والاكتفاء بحبسه. وقد أدّى التمرد الذي قاده في حوزستان (الاحواز، الاهواز) أنوشازاد، ابن الملك الفارسي من امرأة مسيحية الى تدهور وضع آبا، الذي اتُهم بعلاقته بهذه الاحداث[٨٨]. الا أنه بعد مرور مدة من الزمن طلب الملك كسرى الى مار آبا الشخوص الى منطقة القلاقل (الاهواز، بيت هوازيي) لاقناع مسيحييها بعدم تأييد أنوشازاد الثائر. وفعلاً ذهب مار آبا الى تلك المقاطعة وأفلح في اخماد التمرّد بوسائط سلمية[٨٩]. وحينما رجع مار آبا من مهمته الناجحة أكرمه الملك وأطلق سراحة نهائياً. وتكتسب أهمية كبيرة قدرة الجاثليق مار آبا على استعادة تأثير النساطرة في الحيرة عاصمة العرب اللخميين[٩٠]. وكانت هذه التحركات هي الاخيرة في حياته الملأى بالاضطهادات والمُعاناة حيث أصيب على اثرها بمرض شديد أودى بحياته وذلك في التاسع والعشرين من شباط عام ٥٥٢م.

وتعطى المكانة، التي شغلها مار آبا في المجتمع الايراني تصوراً واقعياً عن دور السكان المسيحيين في حياة تلك الدولة. فبفضل المستوى العلمي ـ الثقافي الرفيع لديه، تمكن هذا البطريرك من بلوغ مجال واسع من الممكنات، التي أثّرت بصورة ايجابية لا تُضاهى بالنسبة لتقوية تأثير الثقافة السريانية في ذلك المجتمع، الامر الذي تدلُّ عليه شواهد ساطعة عظيمة. حتى أنّ الشاه (الملك الفارسي) استغلَّ هذا التأثير (السرياني) من أجل بعض المصالح الحكومية.

والحقيقة، أنّه بناء على رغبة الملك كسرى (خسرويه) الاول تم تعيين يوسف جاثليقاً محلّ الجاثليق مار آبا المُتوفى. وكان يوسف هذا قد بلغ قبل ذلك من العمر عتيّا. حيث قضى الجزء الاعظم من حياته في بيزنطة، وأتقن فيها مهنة الطب. ثم عاد بعد ذلك الى نصيبين، التي صار فيها راهباً. وباعتباره كان طبيباً حذقاً فقد تمكّن من معالجة الملك كسرى أنوشروان وشفائه، الامر الذي حدا بالملك أن يطلب تعيين يوسف خلفاً لمار آبا[٩١]. لكنّ تعيينه في هذا المقام الكنسي العالي جوبه بمقاومة الاكليروس. وعقد يوسف مجمعاً كنسياً بعد سنتين من تعيينه، أي في سنة ٥٥٤م، أُقِرَّ فيه ثلاثة وعشرون قانوناً[٩٢]، ولكن المجمع

لم يتمكن من تهدئة الموقف، لاسيّما أنّ الجاثليق يوسف سمح لنفسه بتهجمات كلامية لاذعة (في أثناء المجمع) ضد بعض الشخصيات الكنسية المعروفة، مثل شمعون، اسقف الانبار[٩٣].

وكبرت موجة المؤمنين «المستائين»، وتعاظم غضبهم على «التصرّفات السيئة» من قبل الجاثليق يوسف تجاه الاساقفة والكهنة، ولم تهدأ الخواطر إلّا بعد أن وجد الحل المناسب طبيب نصيبيني اسمه موسى.

فتقدم هذا الطبيب الى الملك الفارسي بطلب يلتمس فيه خلع الجاثليق (يوسف) من كرسيه، وكان الطلب بصيغة هزلية، مضحكة على شكل حكاية طريفة ملغزة، (مجازية)، مفادها، أنّ الملك رأى في فناء القصر فقيراً، فعطف عليه وأحبّه، ثم أهداه فيلاً. عندما أخذ الفقير الفيل ـ الهدية الملكية الى داره، وجد أنه لا يستطيع ادخاله الى الدار، دون أن يحطّم الباب. وحتى لو أنه فعل ذلك، وتمكّن من ايجاد مكان للفيل في داره، فانه لن يقدر على اطعامه، وهٰذا قرّر اعادته مع الشكر الى جلالة الملك طالباً استرداد هديته. وبعد الانتهاء من قصّ هذه الحكاية الرمزية سأل الملك كسرى، ماذا يرمون من ورائها، عندئذ جاء دور موسى ليفسِّر المقصد، المتمثل في أن يتلطف الملك بإعفاء الجاثليق يوسف، الذي لم ينتخب من قبلهم، وانّما عُيِّن من الملك[٩٤]، فوافق الملك على طلبهم هذا وخلع يوسف من منصبه المذكور.

لم تنفع مقاومة يوسف، فانتخب الاساقفة عوضاً عنه حزقيال، تلميذ مار آبا. وعقد الجاثليق الجديد مْجمعاً في سنة **٥٧٦**م أصدر تسعة وثلاثين قانوناً[٩٥]، كان أولّها موّجهاً ضد بدعة الُمصلين[٩٦][*-٣]. وقد اضطر هذا الجاثليق لصرف جهود ضخمة من أجل الُمحافظة على دعم الملك للنساطرة من جهة، ومقاومة المونوفيزيين من جهة أخرى، الذين تنامت تأثيراتهم في المجتمع الايراني وكبرت[٩٧].

وبعد موت كسرى في سنة **٥٧٩**م شغل الكرسي الملكي هرمزد الرابع

(* ـ ٣) اُلمصلّون، هم جماعات كانوا يقضون أوقاتهم في الصلوات الطويلة، وكانوا يعيشون عيشة رديئة، تقول المراجع المسيحية انّهم أضلّوا الناس، واندسّ في صفوفهم أصحاب بدع كثيرة.
ـ انظر: ألبير أبونا، أدب اللغة الآرامية، ص١٧٣.

(ابن كسرى)، وكان موقع المسيحيين الناطقين بالسريان راسخاً نسبياً. وينقل المستشرق نولدكه عن المؤرخ العربي الطبري، أنّ الملك الفارسي ردَّ على الكهنة الزرادشتيين، الذين طالبوه باتخاذ اجراءات مُضادَّة للنصارى، بقوله، إنّه كما أنّ العرش لا يمكن أن يقف على قائمتيه الاماميتين فقط، وإنّما يجب أن يستند أيضاً على قائمتيه الخلفيتين، كذلك فإنّ دولته يجب أن تعتمد على دعم أصحاب المِلل والديانات الاخرى[٩٨]. ومن المعروف، أنّ الصناعات الحِرفية والاعمال التجارية كان يقوم بها السريان في جزئها الاكبر. فقد كانت الورش الحرفية الصناعية في مختلف أنواعها وأشكالها بأيدي السريان وبإدارتهم، وعليه، فإنّه بغض النظر عن استياء الزرادشتيين، بقي السريان المسيحيون يحتلون مواقع هامة في البُنية الحكومية الايرانية.

في سنة ٥٨٥م، جمع البطريرك ايشوعياب الاول الاساقفة في مجمع، اتخذ مجموعة من القوانين الكنسية. وحدث ذلك في السنة الرابعة من انتخابه[٩٩]، الذي جرى بدعم من الملك هرمزد. ويتضمن القانون الثاني للمجمع تأييداً لشروح «المفسِّر النسطوري الاعظم» ثيودوروس (تيودوروس) المصيصي)[١٠٠]. وكان القانون موّجهاً ضد أتباع حنانا الحديابي (الاديابيني)، الذين لم يخضعوا لتلك التفاسير والشروحات. بينما صادقت بعض القرارات الاخرى على مسائل عقائدية هامة وقرارات تضع أسساً لمعايير الحياة الاخلاقية سواء للسلك الكنسي (الاكليروس)، أو للرعايا المسيحيين.

أمّا التاريخ السرياني، الذي لايُعرف مؤلفه، فإنّه يتحدث عن الوضع المُعقد الصعب للجاثليق ايشوعياب الاول، الذي حاول أن يبقى على الحياد تجاه الاضطرابات والصراعات، الدائرة من أجل العرش الملكي الفارسي (الشاهنشاهي). وقد جرت تقلبات عديدة في الامبراطورية الفارسية، ثم استولى على زمام الامور كسرى الثاني ابرويز بن هرمزد، الذي نقم على ايشوعياب بسبب عدم مسايرته له في مطامعه الاستبدادية ولم يؤيّده في قمع الثورات والتمردّات. ففرَّ ايشوعياب الى الحيرة، عند الملك العربي نعمان بن المنذر وشقيقته هند (النصرانيّين)، حيث وافته المنية هناك سنة ٥٩٦م، فدفن (باشراف هند الصغرى) ضمن مراسيم مهيبة جليلة[١٠١].

ويتحدّث التاريخ السعردي بتفاصيل أكبر عن حياة ايشوعياب، الذي كان أُسقفاً لارزون (ولذلك سُمّي في بعض المصادر بالارزني - المترجم)، وأصبح جاثليقاً بفضل تقربّه من ملك الملوك هرمزد الرابع (ابن كسرى الاول أنوشروان)، الذي أحبّه بدوره وأكرمه. حيث كان ايشوعياب ينقل اليه أخبار الرومان المجاورين لمنطقته الواقعة بالقرب من حدودهم. حتى يُقال أنّ الملك الفارسي المذكور أصدرَ (تحت تأثير ايشوعاب) أوامر لحكام الولايات والاقاليم تلزمهم بالتصرّف في مسائل القوانين والتشريعات وغيرها من المسائل الحيوية وفق نصائح الاساقفة، الامر الذي أثار سخط الكهنة الزرادشتيين واستياءهم العظيمين. وتؤكّد هذه الوقائع على الموقف الودّي للملك هرمزد الرابع تجاه المسيحيين في امبراطوريته من جهة، وأنّ السريان بحثوا بصورة مفصلة في مسائل تشريعية وقانونية هامّة مثل قضايا الأُسرة والوراثة، من جهة أخرى[١٠٢].

وقد وُجدت الرسالة المفصّلة (الكاملة) التي بعث بها ايشوعياب الى يعقوب، أُسقف جزيرة داراي (ديرين) في البحرين، والتي أجاب فيها على عدد من المسائل، المتعلقة بأسس وقواعد الخدمة الدينية[١٠٣].

وكما أشرنا من قبل فقد نقم كسرى الثاني على ايشوعياب، الذي لم يرافقه في زياراته أو في أثناء حملاته لقمع الحركات التمردّية في البلاد. وعندما رجع كسرى الثاني أبرويز من تلك الحملات لام بقسوة ايشوعياب على موقفه هذا، لكنَّ الجاثليق شرح وجهة نظره وبرّأ ساحته، مؤكِّداً أنه لم يرد ترك رعيته (المسيحية) والاسهام في مزيد من سفك الدماء. تصالَح الملك معه، ومع ذلك بقي وضع ايشوعياب صعباً، فكان دعم عرب الحيرة ضرورياً له[١٠٤]. وهناك تاريخ سبريشوع الاول الذي أصبح جاثليقاً بعد ايشوعياب الارزني. وخلاصة ما جاء فيه أنه حافظ على نمط حياته السابق (حياة الرهبنة والتنسك) بعد انتخابه جاثليقاً، وهو أُسلوب معيشي وسلوكي يعتمد على التقشّف والبساطة والتواضع. ويُذكر أنه أمضى مدة طويلة في النشاط الوعظي والتبشيري لهداية الهراطقة والمرتّدين، والتحق بمدرسة نصيبين لتلّقي بعض العلوم، التي تساعده على الجدالات العقائدية.

ثم انزوى في صومعة في بلاده مدّة طويلة. وعندما مات «ساوا» أُسقف

لاسوم انتَخب سبريشوع خلفاً له. ولما وافت المنية الجاثليق ايشوعياب الاول (سنة ٥٩٦م) حَلَّ سبريشوع محله في كرسي الجثْلَقة. وعقدَ مجمعاً للاساقفة في العام نفسه طالب فيه بإصرار أيضاً (مثل سلفه إيشوعياب الاول) أن تُبنى شروح الكتاب المقدس وتأويلاته على تفاسير ثيودوروس المصيصي[١٠٥].

بالاضافة الى ذلك فقد صالح سبريشوع ووحَّد مجموعة من الرهبانيات والاديرة، الواقعة في منطقة سنجار (شيعار)، التي كانت تؤيد تيارات ونزعات مختلفة. وكانت نتيجة هذه المساعي أن اعتنقت (هذه الاديرة والرهبانيات) المذهب النسطوري وعادت عن آرائها ومواقفها السابقة[١٠٦]، عدا عن أنّ سبريشوع وجّه رسالة الى رهبان تلك الاديرة طوّر من خلالها الآراء الزُّهدة ومَجّد عبر أسْطرها حياة الرهبنة والزُّهْد[١٠٧]. ووافاه الاجل في نصيبين سنة ٦٠٤م[١٠٨].

وقد احتدمت المناقشات الكلامية والمعارك الفكرية العقائدية حول تفاسير الكتاب المقدس، وما يتعلق منها بمسائل العقيدة والحرّية وقيامة الاجساد وطبيعة المسيح. فبعد تولي حنانا الحديابي ادارة مدرسة نصيبين (من سنة ٥٧٢م الى موته في سنة ٦١٠م) ترك في شرح الكتب المقدسة تفاسير ثيودوروس (تيودوروس) المصيصي النسطورية. وركز حنانا في دروسه على أنّ في المسيح أقنوماً واحداً وطبيعتين. وترددّت أصداء تلك الصراعات العنيفة في قصة كيوركيس الشهيد (المقتول عام ٦١٥م)، التي وضعها معاصره باباي الكبير، الذي كان معلمًا في مدرسة بيت زبداي ،وبعد ذلك أُستاذاً في أكاديمية نصيبين. وقد انخرط في دير إيزلا، الذي أسّسه ابراهيم الكشكري. وبعدها تقلّد الرئاسة سنة ٦٠٣م خلفاً لداديشوع.

وبعد موت سبريشوع، واستيلاء الملك كسرى الثاني على قلعة دارا، رغب المسيحيون اليه اعطاءهم فرصة انتخاب جاثليق جديد. وما كان من الملك إلّا أن سمىّ لهم غريغوريوس (الاول) مطران نصيبين ليكون جاثليقاً بعد سبريشوع المُتوفى، الذي كان له موقف غير ودّي من غريغوريوس في أثناء حياته. أمّا الأساقفة الذين كُلفوا بأمر كسرى الثاني لتعيين غريغوريوس جاثليقاً فقد لجؤوا الى حيلة ذكية[١٠٩]. حيث كان يعيش في سلوقية مفسّر باسم

غريغـوريوس أيضـاً، فاختـاروه جاثليقاً لكنيستهم بدل غريغوريوس مطران نصيبـين، الذي أسماه الملك الفارسي. وكان غريغوريوس الاول معتاداً على حياة المنفى وشظف العيش، فتميز بالبخل والتقتير، ولهذا ترك بعد وفاته كمية هائلة من الثـروة صادرها كسرى الثاني لحساب خزينة القصر[١١٠]. وفي سنة ٦٠٦م عقـد مجمـع حضره الاسـاقفـة من مختلف أرجـاء البلاد على حساب الامـبراطور: «طلب الى الآباء، رؤساء الكنـائس، أي أساقفة جميع المناطق التكرّم بالحضور الى القصر العامر، المبجّل، قصر ملك الملوك، مستخدمين لهذه الغاية دواب الملك ورواحله وعلى حساب الدولة»[١١١]. وقد صادق هذا المجمـع على القـرار المُتخذ سابقاً بخصوص قوانين الايمان، كما أقرَّ ضرورة الاعتراف التام والسير وفق تعاليم «المفسِّر الرّباني مار ثيودوروس»[١١٢]. كما وجَّه هذا المجمـع انتقـادات الى آراء حنانا الحديابي دون أن يذكر اسمه صراحة. والواقع أنّ حنانا كان مُخالفاً للعقيدة النسطورية ولهذا كان يرفض شرح الكتاب المقدّس وفق آراء ثيودوروس المصيصي.

فقاومه النساطرة بشدة، ويأتي في طليعتهم باباي الكبير، الذي قال عنه في قصة كيوركيس الشهيد (التي أشرنا اليها قبل ذلك). أنّ الهرطوقي، المُرتد حنانا الحديابي نطق بمواعظ تحمل تجاذيف مُخجلة، مثل ربط مصير الانسان وقـدره بحـركة النجوم والكواكب، وجعل الله محدوداً، مُدْرَكاً وقابلاً للموت والالم، ومنقسمًا الى أجزاء، كما أنّه ينفي قيامة الاجساد، ولا يعترف إلاّ بخلاص الارواح، وينفي الحساب والعقاب. كما لا يعتبر الزاني أو الغاصب مُخطئاً لانه مُسَيَّرٌ منذ لحظة تكوّنه الاولى[١١٣].

وتتحدث قرارات المجمع المذكور عن الطبيعيتين المكّونتين للمسيـح، الـطبيعـة الكـاملة ـ الإلَهية والبشرية، وفي صورة الانسـان تعـرّض المسيح للعذابات والآلام[١١٤].

أمّـا بالنسبة لكيوركيس (الشهيد)، فهو فارسي ينتمي الى أسرة علمية ذات مكانة اجتماعية، اعتنق المسيحية، وتعلّم في أكاديمية نصيبين، وبعد ذلك انتقلَ الى الرهبنة وكان وضع الكنيسة النسسطورية (في ايران) في ذلك الحيين صعبـاً وقـاسياً، حيث وقـع كسرى الثـاني تحت تأثـير المونوفيزيين (السريان

الارثوذكس) وبخاصة جبرائيل السنجاري طبيب الملك الشخصي. وبعد موت الجاثليق غريغوريوس (سنة ٦٠٩م) لم يُنتخب خَلَفٌ له باعتبار أنّ الملك لم يُعطِ موافقة بذلك. ولهذا فإنّه عندما رغب الملك في سنة ٦١٢م أن يعرف «الحقيقة عن العقيدة» (المسيحية) تم ترتيب مناظرة شفوية في القصر، اشترك فيها جبرائيل السنجاري وأنصاره من جهة، والنساطرة من جهة أخرى. وكان على رأس الجماعة الثانية (أي النساطرة) في هذه المناقشات مطران (مطرافوليط) حدياب، وأسقف كرخ سلوخ (كركوك)، كيوركيس من جبل إيزلا وغيرهم من الاساقفة. وتؤكد المصادر النسطورية، أنّهم تفوقوا في المناظرة على جبرائيل السنجاري وأنصاره[١١٥]. ويظهر أنّ الملك (كسرى الثاني) قد ارتاح لهذه النتيجة، لكنه أمر باعتقال كيوركيس الراهب، الذي وُشي به الى الملك، بأنّه خان الزرادشتية. وبعد مرور سنة على اعتقاله صدر أمرٌ بموته تعذيباً فصُلب في أحد الاسواق في بيح أرداشير. وقد أُلحقت المناظرة العقائدية الجارية ما بين الآباء والنساطرة والمونوفيزيين بقرارات ومحاضر المجامع الكنسية (النسطورية). ويتضمن الجزء الاول من هذه الوثيقة الشكر للمك كسرى الثاني[١١]. ويلي ذلك شرح لقانون الايمان النسطوري، وتفنيد للعقيدة المونوفيزية والآراء الحلولية[١١٧].

وقد قوي تأثير النساطرة في قصر الملك كسرى الثاني من خلال الدور النشيط، الذي لعبه يزدين، الذي كان يتمتع بمكانة هامة جداً كمالكٍ لمجموعة من الورش الصناعية، التي تحضّر المواد والصناعات الذهبية والفضية. كانت لدى يزيدين ثروة طائلة، وأملاك زراعية ضخمة قرب كرخ سلوخ (كركوك) وكان حامي الكنيسة، مثل قسطنطين وثيودوسيوس. حيث بنى الكنائس والاديرة في أنحاء البلاد كافة، على غرار أورشليم المقدسة. وكان محبوباً عند الملك كسرى وتمتع باحترام عظيم في كلا الامبراطوريتين ـ الفارسية والرومانية[١١٨].

ويتحدث التاريخ ذاته (بدّقة أقل كما يبدو) كيف أنّ يزدين هذا «كان يرسل يومياً، في مطلع كل صباح ألف دينار»[١١٩].

وقد لعب هذا الدور الكبير ابن يزدين ـ شمطا. فعندما أراد كسرى

الثاني بناء دير لزوجته شيرين في بيليشفار (بلاط) قرب حلوان، أرسل خلف شمطا في الرُّها ليوافيه بمجموعة من نسخ الكتاب المقدس، والانظمة الداخلية للرهبانيات والمحاضرات الدينية، لتوضع في الدير المُزْمَع اشادته[١٢٠].

هذا وسبق لنا الحديث في كتابنا «بيزنطة وايران في أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع»، عن هذه المسائل بالتفصيل، إلّا أننا نريد التذكير هنا بحقيقة تجلّت في أنّ وضع المسيحيين في إيران كان يتبدّل تبعاً للانتصارات الرومانية العسكرية، التي تتابعت واحدة تلو الأُخرى. وهكذا جرت بسرعة مماثلة أيضاً عملية معاكسة تمثلت في سقوط مناطق واسعة من الاراضي، التي كانت تحت الحكم الفارسي فأقيمت عليها السلطة البيزنطية. وقد خصصنا في كتابنا المذكور فصلاً مستقلاً للحديث عن السياسة الدينية، التي اتبعها كسرى الثاني، حيث غيَّر أكثر من مرة موقفه تجاه المسيحيين تبعاً للظروف السياسية الخارجية للبلاد[١٢١]. كان تسامح الملك كسرى الثاني نسبياً للغاية، ففي عهده تمّ اعدام عدد من المسيحيين (كيوركيس، أنسطاس)، ولم يتمكن النساطرة من انتخاب جاثليق لهم، حيث ظلّت كنيستهم لمدة عشرين سنة دون جاثليق. في الوقت نفسه فقد سمح هذا الملك أن تُقام في قصره مناظرة كلامية بين المونوفيزيين (أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة) والنساطرة، فرَعى هذه السابقة الفلسفية ـ اللاهوتية وتابعها حتى النهاية. وعندما قُتل كسرى الثاني جلس على عرش المملكة ابنه شيروي (سنة ٦٢٨م). وقد سمح الملك الجديد للنساطرة بعقد مجمعهم وانتخاب جاثليق لهم. ونظراً لعدم وجود رأس للكنيسة في ذلك الوقت طلب الاساقفة الى باباي الكبير أن يقوم بتلك المُهمة، وألَحَّ الاساقفة عليه ليصبح جاثليقاً، لكنه رفض الاستجابة الى طلبهم[١٢٢]. ولهذا تمّ انتخاب ايشوعياب الثاني، أُسقف بَلَد (أسكي موصل) وموطنه الاصلي قرية (جدالا)، التابعة لمنطقة بيت عربايي، ليكون جاثليقاً جديداً بعد فترة فراغ شغر خلالها هذا المنصب مدة عشرين عاماً. وكان ايشوعياب الثاني قد اشتهر باعتباره خصماً عنيفاً لحنانا الحديابي، لكنّه غادر مدرسة نصيبين مع عددٍ من زملائه الطلّاب احتجاجاً على آراء أُستاذهم حنانا، وكان من بينهم اضافة الى جاثليقَي المستقبل: إيشوعياب الثاني والثالث كل من برحذبشبا (برحذبشابا) عربايا

وميخائيل الملفان وبولس المُفسِّر....... الخ. تعاقب على العرش الملكي الساساني في تلك المرحلة عدة ملوك: ففي سنة ٦٣٠م وطدت بوران شقيقة شيروي سلطتها في القصر وسارعت الى إرسال سفارة لها الى الامبراطور هرقل من أجل عقد اتفاق نهائي للصلح مع الرومان. ومع أنّ هذه الملكة لم تجلس على العرش سوى عام واحد وأربعة أشهر، فإنّها سكّت النقود وتركت خلفها ذِكْراً طيّباً، من حيث أنّها خففت من الضرائب والاتاوات[١٢٣]، وقد أرسل في اطار البعثة الدبلوماسية الفارسية الى بيزنطة كل من الجاثليق ايشوعياب الثاني، كيرياك (قرياقس)، مطران نصيبين، بولس، مطران حدياب (أديابين)، جبرائيل من كرخ سلوخ (كركوك)، وغيرهم من أعضاء السلك الكنسي المسيحي، وكان بينهم ايشوعياب (مطران نينوى ـ الموصل)، الذي أصبح الجاثليق ايشوعياب الثالث فيما بعد، وكذلك سهدونا من قرية «هلمون» من مقاطعة بيت نوهذرا[١٢٤]. وقد أُعيدت الى بيزنطة مع هذه البعثة «خشبة الصليب»، التي استولى عليها الملك كسرى.

وظّفت الملكة الفارسية الحكيمة (بوران) امكانيات السريان ـ النساطرة واستفادت من خدماتهم وعلاقاتهم المسيحية لتنفيذ ما عزمت على تحقيقه دبلوماسياً، وهو توقيع معاهدة صُلْح مع الامبراطورية الرومانية، إذْ سبق للسريان النساطرة القيام بمثل هذه المهمة الحيوية. وهذا ما يؤكد مجدداً دورهم الكبير في ايران، ويشير بوضوح الى المستوى الرفيع لثقافتهم، الامر الذي سمح لهم بإجراء هذه المباحثات الدبلوماسية الدقيقة في بيزنطة. «لقد كسب هؤلاء الآباء الاحترام والتعاطف في أعين الرومان، الذين استقبلوا قدومهم وحديثهم، كما يستقبلون ملائكة الرب»[١٢٥].

التقى الوفد مع الامبراطور هرقل في حلب، وكان من ضمن جدول أعمال هذا اللقاء الهام تقديم الجاثليق ايشوعياب الثاني شرحاً لقانون الايمان، الذي تتبعه الكنيسة (في ايران)، والذي حفظه أحد المؤرخين العرب[١٢٦][*-٤].

(*-٤) المقصود حسبما أعتقد «عمرو صليبا» أو «ماري» واللذان يُنسب اليهما كتاب «المجدل» المنشور في روما ـ ١٨٩٦ و ١٨٩٩ ـ المترجم.

ويتهم الاصوليون النساطرة ايشوعياب الثاني في أنّه خضع لآراء الملكيين الارثوذكس وبالتالي خان النسطورية. أمّا الجاثليق (ايشوعياب الثاني) فقد دافع عن نفسه بكل ما استطاع من قوة، وكان قرار الملكة بوران المُمْتَنّة أنها منعت إزعاجه بهذه الاتهامات.

وحول المسائل ذات الاهمية العقائدية نقرأ تفاصيل رائعة قدَّمها المؤرخ توما المرجي. ففي منطقة أفامية التقى ايشوعياب الثاني والاديب اللاهوتي سهدونا مع مار يوحنا (الدمشقي)، أسقف نساطرة دمشق، الذين اشتهروا بالزهد والعفة. وكان في تلك المنطقة دير أرثوذكسي شرح فيه هؤلاء الآباء المشاهير (الكبار) تعاليمهم، التي أثارت دهشة الرهبان. ولم يتمكن هؤلاء الرهبان من صياغة حججهم و تقديم آرائهم إزاء تلك الادلة «الحارّة» و«الحكيمة» التي فوجئوا بها. لكن راهباً عجوزاً كان رئيس الدير رغب الدخول في مناظرة مفتوحة مع هؤلاء الآباء الثلاثة، الذين حضروا في بعثة ملك الفرس(١٢٧).

رفض ايشوعياب الثاني ويوّحنا الذهاب الى رئيس الدير، كما نصحا سهدونا «بعدم اجتياز عتبته». لكنّ سهدونا كان واثقاً بنفسه فذهب للقاء الشيخ المُتَحدّي. وبعد أن رأى ما رآه فيه من الحكمة والجاذبية «وضع رأسه تحت يده اليُمنى»، أي ليحصل على بركته. ولما عُرِف ذلك انصبَّ على سهدونا سخْطُ الاكليروس الشرقي وغضبه. وكانت العقيدةَ النسطورية لدى سهدونا قد «تشوّهت» قبل هذا اللقاء بمدّة، حيث أصبح من أنصار العقيدة المونوفيزية شيئاً فشيئاً، الى أن صار من المدافعين المتحمّسين عنها. والحقُّ يُقال، أنّ سهدونا كان يتميّز بالروح العلمية العميقة، وبالبراعة العظيمة في صياغة النصوص والعِظات وسبك الجُمل، والافكار بأسلوب أدبي جذّاب غاية في الروعة، ولهذا يُعد بحق احدى الشخصيات البارزة في الثقافة السريانية، وتكشف مؤلّفاته الكثيرة عُمق تصوارته الفلسفية، واللّاهوتية والفكرية وسِعتها، التي تعكس التلاقي الفكري والتمازج الثقافي بين العالمين الناطقين حينئذٍ باليونانية والسريانية(١٢٨).

وكانت تلك المرحلة من التاريخ الايراني هي آخر سِني الحكم الساساني.

حيث برزت في المنطقة عقيدة دينية توحيدية جديدة، كبيرة التأثير، شديدة الاندفاع والجهادية، رفع رايتها العرب القادمون من الجزيرة العربية لتسود بعد ذلك أرجاء واسعة من العالم(١٢٩).

وقد عُثر على كتاب تاريخي سرياني مجهول المؤلف، يسجّل باختصار ولكن ضمن وصف حي وواقعي جملة من الاحداث التاريخية الكبرى في الربع الاول من القرن السابع للميلاد. جاء فيه ما يلي: «في اصطخر نصّبوا (أي الفرس) يزدجرد الثالث، سليل الأُسرة الساسانية، وبه انتهت المملكة الفارسية. وفي أثناء ذلك عينَّ الملك يزدجرد الثالث قائداً لقواته العسكرية اسمه رستم. لكنّ الرب أمطرهم بزحف عظيم قام به أولاد اسماعيل، الذين لايُعَدّون ولا يُحْصون، كعدد الرمل على شاطىء البحر. وكان قائدهم الاكبر ومُلهمهم (نبيّهم) هو محمد بن عبد الله الهاشمي. ففرّت أمامهم الجيوش وانهزمت، حيث لم يكن بمقدور شيء ما ايقاف زحفهم، لا الاسوار الحصينة، ولا القلاع المنيعة، لا الاسلحة ولا الحِراب، ففتحوا بلاد الفرس بأكملها. أرسل يزدجر الثالث لمقاومتهم أعداداً هائلة من الجُنْد، لكنّ العرب قضوا عليها جميعاً وقتلوا قائدها العام رستم. ففرَّ يزدجرد الثالث هارباً نحو الشمال يرافقه عظماء بلاطه وأهل بيته. وتحصّنوا وراء أسوار المدائن وتخندقوا فيها وعلى حافة المرتفعات، لكنّ العرب زادوا من ضغطهم وحملوا عليهم حملة أجْلوهم بها عن مواضعهم فولّوا هاربين بقيادة يزدجرد الثالث باتجاه خوزستان (الاحواز ـ عربستان) وفرّوا، حيث انتهت حياة يزدجرد، وبالتالي قُضي على المملكة الفارسية. وسيطر العرب على جلولاء وحوزستان (الاحواز) والبحرين واقليم فارس (الجنوبي) وامتدَّت سيطرتهم الى خراسان فاستكانت بلاد الفُرْس برمتها لهيبتهم(١٣٠).

واضطرَّ رئيس النساطرة في ايران للبحث عن مخرج من هذا الموقف، فغادر عاصمة بلاد العجم. «عندما رأى الجاثليق ايشوعياب كيف أنَّ المدائن سقطت بيد العرب، وأن بواباتها نقلت الى عاقولة (الكوفة)، وأنّ المُتبقين فيها يموتون جوعاً، قرَّر عندئذ التوجه الى منطقة بيت كرماي (غرماي)، وتحديداً الى مدينة الكرخ»، أي الى كرخ سلوخ (كركوك العراقية حالياً)، والتي أصبحت

منذ مُدّة تضمُّ عدداً ضخماً من السريان. أمّا المؤرخون، الذين ينتمـون الى عهد أبعد، مثل ماري وعمرو، فإنهم يتحدثون عن توجه الجاثليق (ايشوعياب الى العرب وتفاهمه معهم، حتى أنّه تلقى صكاً بالحماية من النبي محّمد ذاته أو من عمر بن الخطاب، لكن هذه الاخبار تحتاج الى تدقيق كبير، والى أن يتم التأكد من صحتها نصنفها ضمن الحكايات الأسطورية(١٣١). ويمكن التذكير، مع ذلك، برسالة النبي محمد (ص) الى كسـرى الثاني، والتي تدور مناقشات حول صحتها أيضاً(١٣٢). والمؤكَّد، أن السكان المسيحيين في ايـران حاولوا من خلال هيئاتهم الكنسية (الاكليروس) تطبيع العلاقات مع العرب وجعلها حسنة ومقبولة ما أمكن. وقد أسهم في ذلك بشكل إيجابي العلاقات والروابط القديمة بين الطرفين، التي توطّدت في أثناء الدعوة النصرانية سواء مع عرب الشمال ـ في الحيرة، أو مع عرب الجنوب ـ في اليمن. ويدلّل على تلك العلاقات القديمة ما حفـظتـه بعض المصـادر التـاريخية والـدينية عن مدينـة نجـران وشهدائها النصارى، وعن المقابر المسيحية في حضرموت(١٣٣).

وكان لابدّ للمسيحيين بحكم الاواصر الدموية والتاريخية والجغرافية من اقامة علاقات جيدة مع العرب المسلمين، لكنَّ الصراع المُحتدم بين النساطرة والمونوفيزيين لم يُسهم مطلقاً في تحقيق تلك التطلعات السامية. وهكذا، لم يقبل النصيبينيون مُفسِّر الحيرة ـ برصوما، مطراناً لمدينتهم، الذي عينه ايشوعياب الثاني، ولهذا اضطر للاقامة في «دير مار سرجيس، خارج مدينة نصيبين»(١٣٤).

بعد موت ايشوعياب الثاني عُينَّ مار امّه جاثليقاً محلّه، وهو من منطقة أرزون، وكان سابقاً مطراناً لبيت لافاط (لاباط). ونودُّ أنْ نشير في هذا المجال، الى أنّ الحياة العقلية السريانية كانت في الواقع من انتاج مُمثلي مختلف المناطق والاقـاليم، فشكلوا بذلـك تـنويعـة ثقافية جميلة وضع أسسها عددُ كبير من المفكرين، واللاهوتيين، والادباء، والمؤرخين، وعلماء الفلك وغيرهم، الامر الذي سمح لهم أن يلعبوا دوراً ملحوظاً في الحياة الفكرية لمجتمعاتهم في مختلف الظروف والاحوال.

وينتمي الجاثليق مار امّه أساساً الى جماعات الزُهْد والرهبنة في دير مار ابراهيم في إيزلا، وقد كان معروفاً بصورة واسعة كزاهد معتدل، وكمطران مُحترم

فاضل: «ومنذ اللحظة، التي أصبح فيها جاثليقاً، صار مُكرَّماً ومُعَزَّزاً عند جميع الحكام الاسماعيليين»[١٣٥]. (أي الحكام العرب). وبعبارة أخرى، تمكن مار امّه من ايجاد الطريق الملائم للتفاهم مع العرب المسلمين. ويتضح هذا النجاح من قدرته على ترميم وتعمير عدد كبير من البيع، وهكذا رمَّمَ معبداً في دير مار سرجيس (سرجيوس)، وزيّنه بمختلف الزينات. وبشكل عام تميزت جميع الابنية التي شيدت على يده بالفخامة والأُبهة. وقد بذل مار امّه جهوداً كبيرة لتوطيد مكانة الاكليروس النسطوري، وعيّن ضمن هذه الجهود سرجيس أسقفاً لبيت لافاط، الذي كان «رجلاً مُحتَرَماً وعادلاً».

وفي عهده (عهد مار امّه الجاثليق) جرت محاولات للتصالح والتفاهم مع أهل نصيبين، وتحقيقاً لهذه الغاية قام الجاثليق المذكور بزيارة نصيبين، لكن زيارته لم تُحقق هدفها، ويمكن اعتبارها غير ناجحة عموماً، أمّا أُسقف أرزون (اسحق)، الذي عينه في مدينة نصيبين، فانه لم يتمكن طيلة وجوده هناك من اقامة اتصالات ناجحة مع أهالي المدينة. أمّا بالنسبة للاغذية والاطعمة والمؤونة، التي كان يحتاجها هو وتلاميذه، فقد كان يحصل عليها من أرضه، «فلم يتناول خبز كنيسة نصيبين ولم يستثمر شيئاً من أموالها أو ممتلكاتها»، كما تؤكّد المصادر السريانية. وعليه فقد كانت الهوّة بين مطران نصيبين (اسحق)، الذي عيّنه مار امّه، ورعيته (في المدينة) عميقة وطويلة المدى[١٣٦].

توفى مار امّه بعد مرور ثلاث سنوات ونصف على انتخابه (جاثليقاً)، وخلفه في هذا المقام ايشوعياب الثالث. وفي كل الاحوال، فإنّ السريان لم يوقفوا نشاطهم أو يحدّدوه في مرحلة الفتوحات العربية لبلاد الفُرس. وهكذا تتحدث كتب الاخبار عن عدد من الشخصيات الدينية السريانية، التي عملت على ايجاد وضع مستقر، من شأنه تأمين الحد المعقول للهدوء والسلام، وبالنتيجة التوّصل الى موقف مُتفهم للسريان ومشاكلهم من طرف السلطات الجديدة (العربية ـ الاسلامية).

وكانت تقع على عاتق الجاثليق ايشوعياب الثالث مُهمة غير سهلة، تتمثّل في الوصول الى اخضاع شمعون مطران روأرداشير لسلطته الكنسية، التي رفض (شمعون) الامتثال لها، وعمل على الاستقلال ورفض الطاعة لسلطة

الجاثليق[١٣٧]. وما كان من ايشوعياب إلّا أنّ زارَ بنفسه المطران المتمرد واستطاع بالنهاية أن يقنعه في ضرورة الاتحاد والتفاهم.

وقد وجد نشاط ايشوعياب الثالث الكتابي وحياته الدينية انعكاساته في ما وضعه من كتب نصحية للمبتدئين وفي عشرات الرسائل (حوالي ١٠٦ رسائل - المترجم)، المهتمة بطقوس الحوذرة والعماد والغفران والرسامات على مختلف درجاتها والالحان مع مداريش وتعازي (مراثي) بليغة رائعة. وتتطابق مضامين تلك الرسائل الجميلة (المحفوظة في المكتبة الفاتيكانية - المترجم) مع الوقائع التاريخية - الاخبارية المتعلقة بتاريخ حياته الشخصية مُذْ كان أسقفاً على نينوى[١٣٨].

وفضلاً عن قيمة رسائله الادبية والعقائدية، فإنها وثائق نفيسة عن تاريخ الكنيسة السريانية قبيل الفتح الاسلامي وعن العشرين سنة التي تلت هذا الفتح. أمّا لغتها فهي من الفصاحة بحيث يعسُر على غير المتضلّعين بالسريانية الوقوف على المعاني العميقة، المجازية المستخدمة فيها. أمّا تقسيمه للايام والمناسبات الكنسية وترتيبه لازمنة وتواريخ العماد والاعياد وتواريخها على مدار السنة، فقد درس بعناية بالغة، وأدخلت التصحيحات والتدقيقات اللّازمة عليه، حسب التقسيم القانوني الكنسي بفضل الجهود الضخمة للعالم حنانيشوع (عنانيشوع)، الذي حظيت معارفه بأعلى درجات التقدير والتثمين من قبل معاصريه[١٣٩].

جرت كتابة المؤلفات الخاصة بأداء الطقوس الكنسية المختلفة بدعم فعال وقوي من ايشوعياب الثالث الذي أراد أن يوحِّد الشعائر النسطورية، بالاستفادة من كتب وتآليف كثيرة في هذا المجال، بما فيها المؤلفات السريانية. والتي كانت نتيجة عملية لجهود عدة أجيال[١٤٠].

وقد وضع حنانيشوع مقدمة وشروحات لجميع فصول الكتب المذكورة وأجزائها، التي تتحدث عن تاريخ «الآباء القديّسين». ففي الجزء الاول تدور القصّة حول الآباء القديسين، التي وضعها بلاديوس (قصة توما) وهيرونيمس (قصّة نُسّاك مصر) وقد نقلها حنانيشوع (عنانيشوع في بعض التراجم) باسم «الفردوس»، فانتشر هذا الكتاب في ديار الشرق بأجمعها لما يحتويه من التعاليم

الـروحية المـمـزوجـة بقصص الابـاء والـرهبان الطريفة. وأضاف حنانيشوع (عنانيشوع) مقالات أخرى في شتى الفضائل والمكرُمـات. وزاد عليها خطاباً للقـديس يوحنـا فم الذهب (يوحنا الذهبي الفم) في رُهبان مصر المهاجرين (المنقطعين عن الدنيا). وأسلئة ابراهيم النثفري، وبيّنات وقصصاً استقاها مار حنانيشوع من حياة الآباء[١٤١].

وفي رسـائله المـذكـورة يتحدّث ايشوعياب الثالث عن جهود السريان التنويرية ـ التبشيرية.. ولكن من الواضح، أنّ تلك الرسائل تحصر الكلام حول وجـوب استمرارية القوامة (الوصاية) الروحية ـ الكنسية على مسيحيّي الهند وآسيا الوسطى، الذين دخلوا منذ مدة طويلة ضمن مجال السلطة الروحية للجثالقة السريان الذين سبقوه.

مع بروز الخلاف بين الجاثليق ايشوعياب وشمعون مطران ريوأرداشير حول خضوع الاقاليم المستقلة جغرافياً وإدارياً لسلطة الجاثليق، فإنّ شمعون هذا كان يسيطر اضافة للمناطق الايرانية المذكورة على قَطَر، المنطقة الواقعة على ساحل الخليج الفارسي (العربي ـ المترجم) قرب البحرين[١٤٢]. وقد كانت هذه الاقـاليم قد تنّصرت واعتنقت العقيدة النسطوريـة، حيث يتضح ذلك من خلال محاضر مجمع كيوركيس (كيفاركيس) الاول في سنة ٦٧٦م، التي تضم توقيع الأُسقف تومـا، مطران (مطرافوليط) بيت قطرايي (قَطَر)[١٤٣]. كما أرسل ايشوعياب الثالث رسالة الى يوحنا القطرايي (القطري) يدعوه فيها للتفاهم على أعـمال الخـير والـبر[١٤٤]. وتـوجـد رسـالة أخرى، موجهة الى أساقفة قطرايي (قَـطَر)[١٤٥]، وعـلى أسـاسهـا يمكن الاستنتاج، بأنّه كان في قَطَر عدّة مراكز مسيحية، يرأسها الاساقفة. أمّا الرسالتان (الثامنة عشرة والتاسعة عشرة) فقد وجههـا الجـاثليق ايشـوعياب الثـالث الى الـرعية المسيحية في تلك المنـاطق مبـاشرة[١٤٦]. حاول فيهما اقناع القَطَريّين بالتقيّد بالاصول والقواعد الرسولية (الكنسية) في تسلسـل المراتب وإيالة المناصب وفي طقس وضع اليد (المباركة بالـترسيم) للقساوسة والشمامسة وغيرهم من المراتب. أما الرسالتان التاليتان (العشرون والـواحـدة والعشرون) فقـد وُجِّهتـا الى الاخوية الرهبانية لاقليم قَطَر[١٤٧]، والتي بسبب بعدها عن مركز الجاثليق (في ايران) ووقوعها في ذلك

الاقليم المتطرف أصبحت تظهر فيها نزعات استقلالية واتجاهات ميّالة الى التكيّف بعيداً عن الاسس المُتبّعة في الكنيسة الفارسية. ولهذا وجد الجاثليق أنّه من الضروري تذكير القَطَريّين بصورة واضحة وصريحة حول التقاليد الكنسية القديمة، الواجب مراعاتها والتقيد بأحكامها.

على الساحل الجنوبي ـ الغربي لبحر الخَزَر كانت تقع منطقتا كيلان وديلم. وهو اقيلم جبلي، تغطيّه الغابات، عاش أهله حياة بدائية، معتمدين أساساً على نمط الغارات على الاراضي المجاورة بغية الحصول على الوسائل الضرورية لاستمرارية الحياة، حيث كانوا يستولون على قطعان الماشية والحبوب الموجودة بحوزة جيرانهم من سكان السهول. ويتحدث توما المرجي في التاريخ الرهباني عن الراهب يوّحنا، الذي هاجر في احدى سنوات المجاعة مع اثنين من الرهبان الآخرين باتجاه الجبال القريبة، حيث كانوا يقتاتون أوراق الاشجار وبعض الثمار البريّة. مات شيخهم المُرشد، أما يوحنّا فقد أُخذ أسيراً: «وصل الديالمة (نسبة الى ديلم)، لكي ينهبوا ويسلبوا في تلك الارض، التي وُجد فيها الرباني»[١٤٨]، وقبض أهالي ديلم على يوحنا الراهب، الذي بدأ يعظهم وينوّرهم بأسس دينية وهو أسيرهم، فدخل كثيرون منهم في المسيحية، فابتنى في تلك المنطقة ديراً. وقد تغنى بسيرة يوحنا الراهب شاعر مغمور (مجهول)، فتردّدت أصداؤها في مناطق مسيحية واسعة. ويجدر بالذكر أن الراهب المذكور مات في ٧٣٧ ـ ٧٣٨م[١٤٩].

وقد امتد التأثير السرياني في القرنين السابع والثامن ليشمل السكان الاكراد في أذربيجان، وديلم وكيلان على الساحل الجنوبي ـ الغربي لبحر الخزر. يؤكد ذلك مصادر لا يرقى اليها الشك. وتشكّل محاضر المجامع الكنسية وقراراتها ورسائل ايشوعياب الثالث وثائق صحيحة تعكس الاحداث المعاصرة لها، وتنطوي على أهمية كبرى بالنسبة لتاريخ النسطورية في القرنين السابع والثامن للميلاد. ومن أهم المصادر التاريخية المدوّنة في أواسط القرن التاسع للميلاد نذكر بصفة خاصة «كتاب الرؤساء» (التاريخ الرهباني) لتوما المرجي. وهو مؤلَّف يتكون من خمسة أجزاء يتطرّق فيها المرجي الى قصص القديسين، الذين عاشوا قبله في دير بيت عابي وفي الاديرة الاخرى. ويتضمن معلومات

هامة فريدة عن الاساقفة والنسّاك، الذين نزحوا عن بلاد الروم وأقبلوا الى جبل مقلوب (دريشا) هرباً من الاضطهاد الذي شنّه عليهم الامبراطور الروماني والنس. وقد ثبَّت المؤرخ مجموعة من المعلومات الواردة في المصادر التاريخية الابكر. ومن الجدير بالذكر أنّ توما المرجي دخل دير بيت عابي الشهير سنة ٦٣٢ ميلادية (الموافقة لسنة ٢١٧ هجرية)، وفي سنة ٨٣٨م أقامه البطريرك ابراهيم الثاني (المرجي) كاتماً لاسراره، ثم أقامه بعد سنين قليلة على مقاطعة المرج، وأخيراً مطراناً لمنطقة بيت كرماي[١٥٠]. وهناك أدلّة كافية تؤكد أنّ توما المرجي كان يملك عدداً كبيراً من الوثائق بالاضافة الى حيازته على مجموعة من القصص والروايات الشفوية الموثوق بصحتها، استفاد منها في كتابه المذكور.
ولهذا فإنّ «كتاب الرؤساء» (التاريخ الرهباني) لتوما المرجي يُعَدُّ بحقٍ أثراً متفرداً ونادراً لجهة تقويم المستوى العام لثافة السريان، ولتحديد درجة توتر الحياة الفكرية وعلوّ أو انخفاض درجة هذا التوتر في المدن والقرى والاديرة، التي درسوا فيها ودَرّسوا وتجادلوا وتفلسفوا، ونافحوا بحرارة عن آرائهم وفَنّدوا بالمقابل أفكار منافسيهم ومعتقدات أعدائهم. فمن هذا الكتاب القيّم تمكن المؤرخون والباحثون والمهتمون من تكوين فكرة واضحة حول كيفية تأسيس الاديرة، والظروف التي بُنيت فيها، وكيف مورس التعليم، ضمن الاجواء السِّجالية الحادَّة التي عكست الاختلافات العقائدية في منظور الصراع الايديولوجي المُتأجِّج. ففي أثناء المناظرات والمجادلات الحامية التي احتدم أوارها بين مختلف التيارات والنزعات ترجمت الكتب والتآليف السريانية واليونانية في إطار الادلة والحجج المستخدمة بين الاطراف المتنازعة. وكذلك تفاسير الكتب المقدسة، بغية تحديد أهمية أو قدسية هذه الشخصية أو تلك، ومدى مصداقية هذا اللاّهوتي أو ذاك في ضوء الآراء والافكار التي يؤيدها من جهة، وفي ضوء تلك التفاسير و«المراجع» الاساسية من جهة أخرى. و«كتاب الرؤساء»، الذي وضعه توما المرجي يقدم قصصاً واقعية لشخصيات معروفة في تاريخ الرهبنة والرتب الكنسية المختلفة. ومن تلك السيَّر الهامة، نذكر «تاريخ يعقوب»، مؤسس دير بيت عابي[١٥١]، ومار باباي، الذي طاف أرجاء البلاد، قرية فقرية، كي يظهر حقيقة «الإيمان الصحيح» أو يصحّح «ضَلال» الرعايا

والاكليروس[١٥٢]. ويذكر توما المرجي في «كتاب الرؤساء»، أن الجاثليق ايشوعياب الثالث عيّن اسحق كيوركيس (كيفاركيس) الاول خلفاً له عندما حضرته الوفاة، فشغل (كيوركيس الاول) كرسي البطريركية من سنة ٦٦١م الى سنة ٦٨٠م وينقل عن مصادر كثيرة أهم ما تميّز به هذا الجاثليق من صفات يأتي في طليعتها تسامحه الكبير، وعزوفه عن مباهج الدنيا ومتعها الفانية. وكيوركيس هذا من أسرة ثرّية من قرية كفري (قفري) في مقاطعة بيت كرماي، وقد ورث عن أسرته ضيعة زراعية، أعطاها بدوره الى ديره (بيت عابي)، الذي كان مترّهباً فيه. وفي هذا الوقت بالذات انبرى كيوركيس مطران نصيبين، ليعترضَ على وصية الجاثليق (ايشوعياب الثالث) بتسمية كيوركيس (من مقاطعة بيت كرماي)، معتبراً أنّه هو الاولى بذلك المنصب[١٥٣]. وكان ثمة كيوركيس ثالث، شغل في ذلك الوقت أيضاً مقام مطرانية بيرات دي ميسان (مدينة ميسان)، الذي سعى هو الآخر ليصبح خليفة للجاثليق ايشوعياب الثالث. لكن حلم كيوركيس وتسامحه الكبير جرّدا منافسيه (كيوركيس نصيبين وكيوركيس ميسان) من أسلحتهما الجدالية، فتصالحا معه وأيّدا تنصيبه في كرسي البطريركية. وقد تجلّت حكمته في محاولته الجادّة، الذكية لتهدئة الاضطرابات الجارية في مقاطعة قطرايي (قَطَر)، التي جرى الحديث عنها قبلاً. وقد وصل كيوركيس الاول الى جزيرة (دارين)، المنتمية الى مجموعة جُزُر البحرين، والتي كانت ضمن المقاطعة المذكورة. ويتضّح ذلك في عنوان المحاضر المدونة في عام ٦٧٦م[١٥٤]، التي جاء فيها: «وفي هذا الشهر أيار من السنة السابعة والخمسين لسلطة العرب، بعد زيارتنا للجزر وغيرها من الاماكن، بلغنا الكنيسة المقدسة في جزيرة دارين، التي نقع فيها الآن»[١٥٥]. ويلي ذلك تواقيع الجاثليق، والاساقفة، الذين حضروا معه ومصادقتهم على القرارات المتخذة. وقد ركزت هذه القرارات اهتمامها الخاص على معايير السلوك والاخلاق، وبعث قواعد الانضباط الكنسي، واتخذت الاجراءات الكفيلة بتحقيق ذلك، وأخيراً تّمت المصادقة على أسس الانضباط التي تحدد العلاقات بين السلك الكهنوتي (الاكليروس) والرعيّة.

ويورد المصدر نفسه نص رسالة الجاثليق كيوركيس الى «مينا» الخور

أسقف (فسقفوس) سنة ٦٨٠م، يصوغ فيها بعبارات واضحة وتعابير دقيقة تعاليم النساطرة، وأهمّ اعتقاداتهم. حيث يتضح من خلال دراسة مضمونها، أنّ مستوى صياغتها وسبك أفكارها لا يقلّ من حيث معانيها الفلسفية ومصطلحاتها المنطقية واللغوية عمّا يماثلها في اليونانية.

أمّا حنانيشوع الاول، الذي ولد في النصف الاول من القرن السابع، وصار جاثليقاً من سنة ٦٨٥ الى سنة ٧٠٠ (ميلادية)، فقد اشتهر باعتباره كاتب مجموعة من الشروح والتعليقات على صلوات الشكر والكتب الانجيلية، كما أنّه نظم ووضع تراجم ورسائل وتعازي وارشادات، ومقالات كثيرة[١٥٦]. وتدلُّ بعض الاشارات الى أنّه كتب شرحاً على «أناليطيقا» (التحليل الاستقرائي) أرسطو. ولكن من الجائز، أنّ المقصود هو «كتاب أصل الوجود». الذي اطّلع عليه الاخباري العربي عمرو صليبا وذكره عبديشوع الصوباوي في جدوله الشهير[١٥٧].

وكان من معاصري حنانيشوع الاول شمعون دي طيبوثه (لوقافي كتاب العفة عدد ٢٨)، الراهب، والطبيب في آنٍ معاً. وقد كتب مقالات في الطب، وأخرى ذات طبيعة روحية (نسكية) محضة، مثل «تفسير أسرار القلاية الرهبانية» (الصومعة الرهبانية)[١٥٨]. وله مُصنّف في «النعمة» ومنه استمد لقبه «طيبوثه» أي «نعمته» كما يُعتقد. أمّا بالنسبة لجمع التطبيب «الروحي والجسدي» في شخص واحد فهو أمرٌ ليس نادر الوقوع في المجتمع السرياني في القرون الوسطى. والى القرن السابع للميلاد أيضاً ينتمي يوحنا برفنكايي، الذي كتب تاريخاً مكرساً للعالم كلّه في زمنه. وقد أرّخ برفنكايي حتى عهد معاوية بن أبي سفيان، حيث أنّ آخر الحوادث التي يتضمنها مُصَنَّفُهُ جرَت في سنة ٦٨٦م[١٥٩]. وحسب جدول عبديشوع الصوباوي فقد ضمت مؤلفات يوحنا هذا مجلدات في تأديب الاولاد وأساليب تسطير الرسائل، ومجادلات ضد المذاهب، وله مجموعة ميامر وقصيدة في عيوب نفسه ورسائل في الاخلاق، ومجموعة من الصلوات، التي تقرأ في أوقات معيّنة وفي بعض المناسبات والطقوس الاحتفالية.

وتتيح لنا هذه المعلومات، الاستنتاج المؤكّد أنّ اتجاهات التطور والازدهار

استمرت في تصاعد لدى السريان في أثناء الفتح العربي لبلاد الفُرس وما جاورها.

وقد عاش في عهد الجاثليق صليبا زخا (زيخا) باباي الجبيلتي، الذي جئنا على ذكره بمناسبة الحديث عن تأسيسه عدد كبير من المدارس (٢٤ مدرسة ويقال أيضاً ٦٠ مدرسة ـ المترجم). وكذلك عن تجديده للالحان البيعية وللنظام الموسيقي الديني. وقد ارتبط اسمه بعدد كبير من التآليف في الاناشيد والتراتيل الكنسية، عدا أنّه كان مُعلّماً لمجموعة من مشاهير الكنيسة النسطورية، وله اضافة الى التراتيل المعروفة رسائل ومقالات، بينها مقالة في مناقب نسطور (نسطوريوس). وقد كتب عنه مفصلاً توما المرجي في الفصول الاولى من كتابه الثالث في عِداد «التاريخ الرهباني» (كتاب الرؤساء)[١٦٠].

أمّا الجاثليق مار آبا الثاني فقد رُسِّم وهو طاعن في السن وذلك سنة ٧٤١م. ولكن باعتبار أنّه لم يتمكن من حلّ الخلافات الناشئة بينه وبين الهيئة الكنسية التي يقودها (الاكليروس، الاقليروس) فقد اعتزل الجثْلَقة وانزوى في بلدته كشْكر (كسْكر). ومن المعروف أنّه كتب شرحاً لمؤلفات القديس غريغوريوس النزنيزي وشروحاً أخرى لبعض كتب أرسطو، مثل «الاورغانون». إلّا أنّ ماري بن سليمان يخبرنا أنّ تآليف مار آبا الثاني «شوّهت»، أي تم تضمينها اضافات ورسائل كتبها تلاميذه[١٦١]، الامر الذي لا نستبعد وقوعه. وقد بقي مؤلَّف وحيد لآبا الثاني يتضمن رسائله وخطاباته الى رئيس أكاديمية سلوقية وأساتذتها النساطرة. وفيها شرح وتوضيح للوضع الحاصل في قطيسفون، حيث نشب الخلاف بينه وبين الاكليروس، مع تمنياته بانهاء هذا النزاع[١٦٢]. وترتدي أهمية تاريخية كبرى بالنسبة للكنيسة النسطورية الزيارة الشخصية، التي قام بها مار آبا الثاني الى الكوفة لمقابلة الامير يوسف بن عمر الثقفي، والتي تمكّن فيها من توثيق عُرى الصداقة مع هذا القائد العربي. وقد لعبت هذه الصداقة والتفاهم دوراً ايجابياً هاماً في السياسة الدينية، التي كان ينفذها يوسف الثقفي. كما زار آبا الثاني الحيرة، مركز العرب ـ اللخميين، حيث استُقبِل فيها بحفاوة بالغة من أُسقفها (حبرها) يوحنا أزرق ورعيته[١٦٣].

وأخيراً (في عام ٧٥١م) مات الجاثليق آبا الثاني كما أطلق على نفسه،

ليميّزه الناس عن مار ابا الاول الكبير.

ويجدر بالذكر أنّ الجدل الاكليروسي ثار أيضاً في أثناء انتخاب البطريرك حنانيشوع الثاني، الذي تمّ في سنة ٧٧٤م، حيث وُجد عدة مرشحين لهذا المنصب[١٦٤]. كما لم يشترك في هذا الانتخاب أو يؤيده الطامح الاساسي في البطريركية ـ مطران كشكر (كسْكر). وتعد وثائق مجمع عام ٧٧٥م، المنعقد برئاسة حنانيشوع الثاني ومقرراته آخر قوانين نسطورية تتمُّ على هذا المستوى[١٦٥]. لكن المحاضر الخاصة بالمرحلة المتأخرة لم تُدرج في تلك الوثائق. وهذا ما يسمح بالافتراض، أنّ المجموعة المُشار اليها (المحاضر والمقررات) وضعت و«مَرّت بتصحيحاتها ولمساتها الاخيرة باشراف الجاثليق المذكور شخصياً»[١٦٦]. لقد أشرنا الى المقررات الكنسيّة ومحاضر المجامع النسطورية لأنّها تشكل احدى أهم الشهادات الوثائقية الدقيقة فيما يتعلق بتاريخ المسيحية الشرقية.

والواقع أنّ السريان نجحوا على مدى قرون عدة في نشر المسيحية في أقاصي الشرق منطلقين من بلاد الرافدين. وقد تجلّت نتائج جهودهم وأنشطتهم التنويرية والتبشيرية في أواسط القرن الثامن وبدايات القرن التاسع «للميلاد». ويشهدُ على ذلك أنّه في عهد بطريركية حنانيشوع الثاني بُوشر بإعداد نصُب منقوش باللغتين السريانية والصينية تخليداً لذكرى هذا البطريرك، وقد أقيم هذا النصب عملياً بعد موته في «سي ـ نغن ـ فو»، حيث تتحدث كتابته التذكارية بالسريانية ـ الصينية عن نشأة المسيحية ودخولها بلاد الصين. وقد أُقيم هذا النصب التذكاري سنة ٧٨١م، أي بعد موت البطريرك حنانيشوع الثاني. ويُقال أنه مات في سنة ٧٧٩ ـ ٧٨٠م مسموماً بيد الجرّاح الشخصي (الحجّام) للخليفة أبي العباس، ودفن في المدائن. والسبب في ذلك كما يذكر المؤرخون، أنّ حنانيشوع هذا حاول استرجاع منطقة دوكراه (دوقراخ)، التي سلّمها سلفُه الى أبي العباس[١٦٧].

ومن معاصري حنانيشوع الثاني نذكر ايشوعبوخت (ايشوع بوخت) من روأرداشير. الذي أملت عليه نوعية نشاطه التأليفي الظروف الجديدة لحياة السريان، التي تطلبت انضباطاً مُعيّناً وتنظيمًا أكبر. فالواقع أنّ العلاقات

التجارية الواسعة قادت الى انتشار عقيدتهم وأيديولوجيتهم. فالخلايا المسيحية التي ظهرت في مناطق آسيوية مختلفة أُدخلت اليها النظام الكنسي للطائفة وأخضعت لتوجيات وارشادات الكنيسة. وفي الوقت ذاته كانت تبرز حاجات مُلحَّة في تحديد معايير الحياة العملية، خاصة وأنّ التقاليد المسيحية لم تتراكم أو لْم تتبلور بالشكل الكافي فيي تلك المناطق النائية. ولهذا تعتبر المجموعة القانونة، التي وضعها ايشوعبوخت مُهمة في مسائل التشريع الأُسري، والزواج، والارث، والديون وغيرها من القضايا الاجتماعية والاقتصادية الهامة واليومية. وُضِعَت مجموعة القوانين والاجتهادات هذه باديء الامر باللغة الفارسية المتوسطة (البهلوية)، حيث تتّضح فيها بصمات التأثير الساساني اُلمتمثل في «كتاب ألف حُكْم قضائي»، الذي لعب دوراً كبيراً في الشرق الادنى بأكمله[١٦٨]. وفي الوقت نفسه. فإنّ الاحكام المتعلقة بأسس الزواج، ودرجة القرابة، التي تسمح للطرفين بعقد الزواج، وما يماثلها من المسائل والقضايا دُرست بما ينسجم مع مقررات الكنائس، أمّا المسائل المتعلقة بالوراثة ومعاملة لديون والقروض والبيع والشراء فقد أُقرّت أحكامها بعد الاخذ بعين الاعتبار (الى حد معين) التقاليد والعادات الدارجة. وما يدخل في باب العُرْف والعادة. وقد ترجمت مجموعة الاحكام التشريعية هذه من البهلوية الى السريانية بأمر من البطريرك طيمثاوس الاول، كما تؤكّد ذلك اُلمقدّمة الموضوعة في الجزء الاول منها. ويُذْكر أنّ المؤرخين ينسبون الى طيمثاوس هذا وضعه لمجموعة من «السُّنن والاحكام الكنسية والوراثية» وتحتوي على تسعة وتسعين سؤالاً وجواباً في تلك المسائل مع مقدمة المؤلِّف (طيمثاوس الاول الجاثليق). ولقد أردنا من خلال الحديث عن هذه الناحية، القول بأنّ التآليف القانونية، التشريعية المكتوبة باللغة السريانية تتطلّب اهتماماً خاصاً، باعتبارها تشكّل حلقة متوسطة ما بين التشريعين البيزنطي (اليوناني ـ اللاّتيني) والايراني (البهلوي) من جهة، والقوانين التشريعية، التي سنّها الفقهاء المسلمون، من جهة أُخرى.

والواقع، أنّ انتشار النسطورية في الشرق (الاوسط والاقصى) أدّى الى حتمية وضع مجموعة من أسس السلوك والانضباط سواء للرعاة (رؤساء الكنائس والقائمين على شؤونها) أو للرعية، بهدف إرساء أُسس متينة للثقافة

المسيحية، تجعلها منارة ثقافية، تقف في مكانة مرموقة بين الثقافات العالمية الاخرى.

٣ ـ السريان المونوفيزيّون (الارثوذكس)

تحدثنا من قبل عن تطور العقيدة النسطورية بفضل تفاسير ثيودوروس المصيصي، التي نقلها هيبا الرّهاوي وتمسّك بأحكامها، فتبلورت واضحة المعالم تماماً في أنطاكية. ولكن هنا أيضاً (في انطاكية) ظهرت المقاومة الفكرية ـ العقائدية النسطورية ممثّلة بتعاليم المونوفيزيين وآرائهم. وكان يمثل المذهب المونوفيزي (الطبيعة الواحدة) يوليانس (يوليان) الهاليكارناسي وسويريوس الانطاكي، الذي جلسَ على كرسي أسقفية أنطاكية بدءاً من عام ٥١٢م. فوجدت أفكاره أصداءها الواسعة في أرجاء المشرق، حتى أنّ تفاسيره تُرجمت بصورة مبكرة نسبياً من اليونانية الى السريانية، فصارت أساساً نهضت عليه الحركة المونوفيزية القوية، التي لم تسلم من الملاحقات العنيفة في بعض الاوقات. وقد وُجدت خطبه الكاتدرائية المئة والخمس والعشرين باللغة السريانية في مخطوطة تعود الى عام ٨٦٨م. وهو عبارة عن نص مُترجَم من اليونانية في عام ٧٠١م[١٦٩]. وفي مخطوطات لينينغراد توجد بعض المُقتطفات المُستنسخة في القرنين العاشر والحادي عشر، تتضمن نتفاً من خطب سويريوس الانطاكي[١٧٠].

وتُعد الخطَب الكاتدرائية، أي «خطب المنابر» التي ألقاها سويريوس طيلة بطريركيته الفعلية أهم أعماله النثرية العقائدية، وهي تتكون من عِظات لاهم أعياد السنة، وعظات في القديّسين، وخطب تفسيرية تتطرق الى النصوص الكتابية التي تُقرأ في الآحاد. أمّا رسائله فهي كثيرة جداً حتى أنّه يُقال أنها تناهز ٤٠٠ رسالة. وقد نقل بعض أتباعه عشرات منها الى السريانية. وله اضافة لما ذكرنا بعض الصلوات المُرَتّلة (الليتورجيات). التي تُتلى في بعض المناسبات والطقوس.

وكان من أكثر أتباعه حيوية وتشدّداً السرياني (السوري) فيلوكسينس، الذي حصل على تعليمه في «مدرسة الفُرس» في الرُّها. وعيّن في سنة ٤٨٥م أسقفاً لهيرابوليس (منبج السورية)، ولهذا اشتهر باسم فيلوكسينس المنبجي.

وقد تصّدى فيلوكسينس، المُسمى أيضاً أخسنايا (وهي الترجمة السريانية لاسم الغريب أو مُحب الغربة الذي أُطلق عليه) للنفوذ النسطوري، الذي كان قوياً في مركز مطرانيته (منبج) وقاوم بقوّة المقررات النسطورية، التي أراد برصوما النصيبيني أن يفرضها بمساعدة السلطة الفارسية. ونتيجة لموقفه المؤيِّد بحرارة لآراء سويريوس اصطدم بفلابيانُس بطريرك أنطاكية ومساندة مقدونيوس بطريرك القسطنطينية. وفي سنة ٥١٢م حضر فيلوكسينس مجمع صيدا بصفة رئيس له فأزفت اللحظة المناسبة لتعيين سويريوس أُسقفاً لانطاكية، وهو بمثابة انتصار حاسم للتيار المونوفيزي في هذه المدينة. وظلّت الظروف مواتية للتحرك المونوفيزي الى وفاة الامبراطور أنسطاس سنة ٥١٨م. وخلفه في الحكم يوستينس وهو خلقيدوني المذهب، فعمل فور تسلّمه مهام الامبراطورية على تحطيم كل رأي مخالف لمذهبه أو معارض لقراراته. وهكذا تدهورت أوضاع فيلوكسينس فأجبر على التخلي عن كرسي المطرانية، ثم نُفي في صيف عام ٥١٩م مع صديقه سويريوس الى غنغرة في بفلاغونية بادىء الامر ثم الى فيليبوليس في تراقية. وبعد آلام قاسية عانى منها معنوياً وجسدياً مات فيلوكسينس، أُسقف منبج في سنة ٥٢٣م[١٧١].

ترك فيلوكسينس المنبجي كمية كبيرة من الكتابات، وهذا ليس بمُستغرب منه وهو رجل الجهاد والكفاح والاديب النابه والكاتب المُخلص لمبادئه. وقد كانت كل مؤلفاته مُكرَّسة للدفاع عن عقيدته المونوفيزية ومهاجمة النسطورية[١٧٢]، سواء من خلال شروحه للاناجيل أو من خلال كتاباته الجدالية - العقائدية المباشرة. وله رسائل كثيرة يُفنّد فيها الآراء النسطورية، واقرارات ايمان عديدة يغلب عليها المذهب الارثوذكسي. وعدا ذلك فقد كتب المنبجي رسائل الى أديرة مختلفة ورسائل ارشادية تحمل النصائح الخبيرة بأغوار النفس البشرية وجّهها الى بعض الرهبان أو الى أشخاص أعلنوا مسيحيتهم مُجدداً أو الى بعض المبتدئين في درجات المراتب الكنسية والرهبنة.

ومن الشخصيات السريانية المونوفيزية اللآمعة نذكر سمعان، أسقف بيت أرشم، الـذي اشتهـر كخـطيب وعظي فصيح، وكمجادل لا يُجارى. وقضى حياتـه في الجدالات والدفاع عن مذهب الطبيعة الواحدة، حتى مدّ نشاطه الى البيئة العربية المسيحية. وهو أمرٌ طبيعي، لانّ السريان عملوا بوعي وواقعية على نشر المسيحية بين العرب. ونجحوا في بعض القبائل العربية (بني تغلب ـ المـترجم). وعـلى الـتربـة العـربية تصـادمت مصـالـح النسـاطـرة والمونوفيزيين[١٧٣]. حتى أنّ المجادلات بين هذين المذهبين وصلت الى اليمن، حيث وجـد المونوفيزيون سنداً قوياً لهم في الاوساط المسيحية هنا. ولابدّ من الاشارة مباشرة الى أن التعاليم المونوفيزية هي التي أظهرت تأثيرها على تشكل العقيدة الاسـلامية[*-٥]. وتتحـدث المصادر عن ممثلي هذا الاتجاه المسيحي، الذين بشروا بعقيدتهم في جنوب الجزيرة العربية، وعلى «طريق التوابل» (طريق الهند وجنوب شرقي آسيا). ومن المعروف كيف أنّ ملك الحميريين ذو نواس اضطهد المسيحيين وفتك بهم وأحرقهم في نجران سنة **٥٢٣**م فاستشهد منهم كثيرون، وفي مقدّمتهم الحارث بن كعب. فما كان من سمعان الارشمي إلّا أنّ كتب رسالة في سنة **٥٢٤**م من الحيرة عاصمة الُمنذر يحرّض فيها الاساقفة على السعي لدى الامبراطور ليضع حداً للمجازر التي دبرها اليهود ضد النصارى في اليمن. وتعتبر هذه الرسالة بحق أحد أفضل المصادر في تاريخ المسيحية لدى الحميّريين، اضافة الى أنها تقدّم تفاصيل كثيرة، ومعلومات جانبية من شأنها أن تكون مُفيدة لرسم ملامح توضّح البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية لبلاد حِمْيَر[١٧٤]. ويُذكر أنّ سمعان الارشمي دخل في مناظرة مع الجاثليق باباي (الجاثليق ما بين

(*ـ ٥) هذا رأي استشراقي لا سند له، ولا حجج موثقة تبرهن على صحته، ونستغرب صدوره عن هذه العالمة الجليلة جرياً على ادعاءات بعض المستشرقين الُمعادين، الذين حاولوا (أو يحاولون) تثبيت فكرة زائفة، مفادها، أن الاسلام هو أحد المذاهب المسيحية المنشقة أو المرتدة (الشرقية).... الخ. وقد تصدّى لهذه الاطروحات الُمغرضة ودحض أسسها وفضح مراميها جمهرة من كبار العلماء والمفكرين من الشرق والغرب على حدٍّ سواء، ممّن بحثوا في نشوء الدين الاسلامي. دون تحيّز، أو نظرة استعلائية ـ عنصرية. ولهذا لن نناقش هنا هذه المزاعم القديمة، أو نحلّل أهدافها وعيوبها، لاننا لن نضيف جديداً الى ما قيل في هذا المجال.

عامي ٤٩٧ و٥٠٣م) وخرج الارشمي منتصراً منها. وقد تمكن أيضاً أن يُنصِّر ثلاثة كهنة زرادشتيين، تعرضوا للقتل بسبب ذلك في سنة ٥٠٩م[١٧٥]. أمّا هو فقد وافته المنية في القسطنطينية سنة ٥٨٤م.

ونودّ أن نشير مجدداً الى أن المونوفيزيين السوريين أصبحوا يُسمّون اليعاقبة نسبة الى يعقوب البرادعي (المتوفى سنة ٥٧٨م)، الذي يعتبر المؤسِّس الحقيق لمذهب الطبيعة الواحدة في سورية. وكان شخصاً مجتهداً بدأ حياته بالرهبنة، فدخل دير «فسيلتا» القريب من قريته وقضى فيه مدة في الصوم والصلاة وإماتة الشهوات الجسدية. حتّى أنّ لقب البرادعي أُطلق عليه لانه كان يلبس لباساً خشناً شبيهاً بالذي يستخدمونه في برادع الدواب. كان هدفه الوعظي الرئيس يتمثل في تقوية العقيدة والحفاظ على التقاليد والتراث الجيد والاصيل عند الهيئات الروحية، القائمة على شؤون المونوفيزيين. كان ليعقوب البرادعي أُسلوبه المُميز في تسطير الرسائل، حتى أصبح يُطْلق على هذا النوع اسم «الأُسلوب اليعقوبي». ويعتمد على الكتابة باللغة اليونانية أساساً. وعموماً فقد كان المونوفيزيون ميّالين الى الاعمال العلمية، حيث تطورت لديهم فروع الرياضيات، والفلسفة، وعلم الفلك. وقد سمحت لهم معرفتهم الجيدة باللغة اليونانية باقامة أوثق الصلات مع الاوساط العلمية اليونانية والتعمّق في العلوم والآداب اليونانية عُموماً، التي ظهرت تأثيراتها القوّية لدى السريان ـ المونوفيزيين بصفة خاصة.

والأمر الآخر الذي هيّأ الفرصة المواتية للمونوفيزيين لتوطيد مواقعهم وتثبيت أقدامهم تجلّى في الصراع الداخلي ضمن النساطرة أنفسهم، كما يتضح ذلك من محاضِر مجامعهم المحلية.

وقد وجد المونوفيزيون سنداً لهم في شخص كاتب شهير، هو يعقوب السروجي (الملفان) (٤٥١ ـ ٥٢١م)، الذي أورثَ عدداً كبيراً من الخطب والمواعظ، والرسائل، الموجَّهة الى مختلف الشخصيات والمراتب، ومجموعة ضخمة من القصائد والاشعار والتراتيل، المُكرَّسة لبعض الاعياد او الاحداث الهامة. وعموماً فقد كان تراثه الادبي ضخماً للغاية[١٧٦]. وقد اشتهر يعقوب السروجي أكثر ما اشتهر بكتاباته المنظومة وأشعاره التي سبكها باحكام نادر

المثيل. أمّا المواضيع التي تناولها السروجي فهي متنوعة حيث تتطرق الى أهم أحداث العهدين القديم والجديد وحياة الآباء الاقدمين وقضايا الايمان والفضائل، واشتهرت هذه التآليف حتى أصبحت أساساً أدبياً للتعاليم المونوفيزية لدى السريان. ودخلت في عداد الليتورجيات الكنسية ما كتبه السروجي في القدّاس والعماد وأهم أعياد السنة.

ونعود مجدداً للتنويه بأنّ نشاط يعقوب البرادعي (الذي تحدثنا عنه قبل قليل) كان موجهاً للمحافظة على التقاليد، والآراء، التي ورثها المونوفيزيون عن سويريوس الانطاكي. ففي عام ٥٢٧ ـ ٥٢٨م دافع البرادعي بقوة في القسطنطينية عن مذهب المونوفيزيين وحصل على دعم الامبراطورة تيودورة، التي جذبها نحو مذهبه. أمّا في عام ٥٤٢ ـ ٥٤٣م فقد تمكن بدعم من الملك الغساني (الحارثي) أنْ يُرسِّم عدداً من الاساقفة المونوفيزيين في المناطق الواقعة على الحدود الشرقية للامبراطورية البيزنطية[١٧٧].

ومن مُمثلي المونوفيزية نذكر مار أحودامه، الذي مات مقتولاً (بأمر من كسرى الاول) سنة ٥٧٥م. وتتحدث قصة حياته عن ثقافته الجيدة ونجاحه في مهمته التبشيرية في بلاد ما بين النهرين، حيث تمكن في هذه المنطقة من هدي عدد كبير من العرب وغيرهم من الوثنيين الى الديانة النصرانية[١٧٨]. حتى إنّ أحودامه هدى الى النصرانية أميراً فارسياً من أبناء الملك كسرى الاول أنوشروان، فترك هذا الشاب قصر والده «لكي يهجر وثنية الآباء ويصبح مسيحياً»[١٧٩]. حيث تشاء الظروف أن يلتقي هذا الشاب بأحودامه، الذي عَمَّده وأدخله في المسيحية. وعندما عرف كسرى ذلك ألقى القبض على أحودامه وزَجّه في السجن، حيث ظل يقاسي العذاب الى أن قضى نحبه بعد عامين من الجوع والآلام، ومختلف أشكال الحِرمان والمعاناة[١٨٠].

ونودُّ أن نشير في مجال الحديث عن نشاط المونوفيزيين السريان، أنّ التنافس الذي اشتعل بينهم وبين النساطرة، أدّى بهم الى الاهتمام بفتح المدارس والاديرة. لكنهم تمكنوا من ترسيخ مواقعهم وتثبيت أقدامهم من خلال الدعم الكبير، الذي حصلوا عليه من كبير أطباء الملك كسرى الثاني ـ جبرائيل السنجاري، الذي عالج الملكة شيرين، زوجة الملك المحبوبة فعظمت حظوته

لديها، وقد توصل جبرائيل عن طريقها الى حمل الملك على منع النساطرة انتخاب جاثليق لهم لمدة عشرين سنة. وقد أصدر الجاثليق سبريشوع أمرا بحرمان جبرائيل وطرْده بسبب آرائه الهرطقية، وبسبب «تركه لزوجته الشرعية (المسيحية) وتزوجّه امرأتين مجوسيتين»[181]. وعندما وقع الجاثليق سبريشوع فريسة مرض ثقيل طلب اليه الملك الفارسي أن «يحلّ جبرائيل من الحرْم»، لكن الجاثليق لم يوافق على ذلك، وبعد موت هذا الجاثليق (سنة ٦٠٤م) احتدم النقاش والجدال حول من سيخلفه، الى أن عيّن الاساقفة غريغوريوس الذي وافته المنية سنة ٦٠٩م. ولدى موته منع الملك كسرى أن يقيم الاساقفة خلفا له، وهكذا بقي كرسي رئيس الكنيسة الفارسية شاغراً مدة طويلة كما سبق القول[182].

وتؤكد المصادر النسطورية، أنّه شارك في المناظرة الشفوية المفتوحة في البلاط الفارسي ممثلو النسطورية والمونوفيزية بزعامة جبرائيل. وكان النصر حليف النساطرة[183]. ومع ذلك استمر المونوفيزيون باستغلال نفوذهم في البلاط، الذي كانت ركيزته الاساسية جبرائيل السنجاري. حيث أنه تمكن اضافة الى اقناع الملك بمنع النساطرة من انتخاب جاثليق لهم مدة طويلة، من دفعه الى اصدار أمرٍ بقتل الشهيد كيوركيس (من إيزلا)، الذي تحوّل الى المسيحية تاركاً «دين المجوس». ويتضمن المصدر نفسه شكايات من المونوفيزيين، الذين طردوا خصومهم (النساطرة) من عدة أديرة وشغلوها بأنفسهم. ولابدّ من الاشارة الى أنّه برزَ من الوسط المونوفيزي عددٌ من المؤرخين الروّاد، الذين غذّوا هذا العلم (التأريخ) بمعلوماتهم الاخبارية الهامة، التي تفتقر اليها مصادر أخرى. وهكذا اضطرتهم أحداث القرنيْن الخامس والسادس (للميلاد) الى كتابة مجموعة من السِّير الشخصية، وتبينِ الوقائع المدوّنة فيها مدى فعالية الحياة العقلية في تلك الآونة وحجم الصعوبات، التي جابهت أولئك الذين عملوا على نشر الافكار والآراء الجديدة. ويرتدي أهمية كبيرة كتاب «تاريخ الحوادث»، الذي سطره يشوع العمودي، والذي يُطلق عليه «تاريخ يشوع العمودي» أو «أخبار يشوع العمودي». حيث كان العمودي مونوفيزياً، عاش في عهد الامبراطور الروماني أنسطاس الاول[184]، فدوَّن أخبار

الدمار والمصائب، التي تعرضت لها مدينة الرّها في زمن المعارك الطاحنة، التي جرت بين الامبراطور الروماني المذكور وبين قباذ الملك الفارسي.

ومن المؤلفات التاريخية المفيدة والممتعة نشير الى أعمال المؤرخ الشهير يوحنّا الافسسي، أو الآسيوي. ومن قراءة سيرة حياته الحافلة بالاحداث والنشاطات، نطلّع على أخبار مجموعة ضخمة من الشخصيات الدينية والزمنية في عصره، ويتبلور لدينا انطباعٌ مؤثّر حول دينامية هذا المؤرخ، حتى ليتهيّأ لنا وكأنه قضى عمره متجولاً، متنقلاً من مدينة الى أخرى ومن مقاطعة الى أخرى. ونتيجة لحيويته الفائقة وهمته العالية كُلف أكثر من مرة بمهام جسيمة مثل ارجاع الوثنيين الى النصرانية في آسيا الصغرى. كما رُسم مطراناً على مدينة أفسس الشهيرة (في سنة ٥٥٨م)، وبعد موت البطريرك تيودوسيوس الاسكندري في القسطنطينية اعتبر يوحنّا المرشد الاعلى لابناء مذهب الطبيعة الواحدة في العاصمة. وأصبحت السنوات الاخيرة من حياة يوحنّا ملأى بالمحن والاضطرابات بسبب تعرّض أبناء مذهبه للاضطهادات على يد الامبراطور يوستينس الثاني فروى قصتها في كتابه الشهير ـ «التاريخ الكنسي» الذي وضعه في النصف الثاني من القرن السادس للميلاد. وهو وثيقة ذات أهمية تاريخية كبرى، حيث يضمُّ وقائع ومعطيات كثيرة مع معلومات غاية في التفصيل والثراء. وفي الوقت نفسه يتميّز هذا العمل الهام بأسلوبه المبتكر وحيويته وسرعة ايقاعاته، التي تعكس طبع مؤلفه المشحون عاطفة وتدفقاً انفعالياً وحرارة في الحِوار. ويُعَدُّ هذا الكتاب أقدم تاريخ كنسي وصلنا من السريان المونوفيزيين (المنوفستيين). ويضاف الى هذا العمل الشهير ما كتبه يوحنّا في «سيَر القديّسين الشرقيّين». وهو كتاب يساوي في أهميته وأسلوبيته المتميزة كتاب «التاريخ الكنسي»، ويضمُّ السيَر الشخصية لعشرات الاتقياء والاساقفة والرهبان من المذهب المونوفيزي وأغلبهم من الذين عرفهم المؤلف شخصياً، ويشكّل هذا الكتاب مصدراً تاريخياً غنيّاً. وقد أشار بعض الدارسين والمؤرّخين الى مبالغة المؤلِّف في بعض الاحداث وإغراقه في التفاصيل، ولكن مع ذلك لا يُمكن تجاهل سِعة اطّلاعه وتعمقه في مسائل السياسة الشرقية للامبراطورية الرومانية[١٨٥]. وينتمي الى مجموعة المصادر التاريخية المونوفيزية التاريخ الكنسي

المنحول، المنسوب الى زكريا المدلّي، الذي وضعه في القرن السادس للميلاد شخص مجهول، يُرجّح أنه راهب أرثوذكسي من آمد[١٨٦]. وفي هذا الكتاب أيضاً مجموعة من الوثائق والاخبار، ذات أهمية كبيرة في تاريخ الشرق الادنى، مثل المعلومات التي تتحدّث عن بطرس الملقب بالقصّار، وعن سويريوس قبل انتخابه أُسقفاً لانطاكية وغيرهم. وتوجد باللغة السريانية أيضاً «أحاديث» وحكايات يوحنّا روفس عن حياة مجموعة كبيرة من الاكليروس (القساوسة والشمامسة والاساقفة) والرهبان في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس للميلاد[١٨٧].

واضافة الى المؤلفات التاريخية، التي صنّفها المونوفيزيون استناداً الى وثائق ومصادر خطيّة أو شفوية صحيحة، ترجم قسمٌ منها عن اليونانية مباشرة، فانّه لابدّ من التذكير بأعمالهم المتميزة فيي حقل الترجمة وضبط النص الانجيلي. وقد اشتغل في مجال ترجمة العهد الجديد وتصحيح ترجمة غيره توما الحرقلي، الذي حذق السريانية واليونانية، فباشر أول الامر بتصحيح ترجمة العهد الجديد السريانية لفيلوكسينس المنبجي. وكان أُسلوبه في ضبط الترجمة يقوم على مقارنة النصين اليوناني والسرياني. فأخرجَ ترجمته التي أجمعَ المتخصصون على جودتها ودقتها واشتهرت بالحرقلية، وكانت في متناول يده ثلاث مخطوطات يونانية للاناجيل، ومخطوطتان لاعمال الرُّسل[١٨٨].

ويجدر بالذكر أنّ توما الحرقلي أقام في دير أناتون القريب من الاسكندرية وعكف سنة ٦١٥ ـ ٦١٦م على مراجعة الترجمة الفيلوكسينية للعهد الجديد كما مَرّ معنا أعلاه. رسم توما الحرقلي أسقفاً لمدينة منبج، ولكن بسبب اعتناقه للمذهب المونوفيزي (مذهب الطبيعة الواحدة) اضطهده القيصر موريقي (موريقيوس)، قبل عام ٦٠٢م وتمَّ طرده، فهاجر الى مصر متنقلاً بين أديرتها المختلفة. وتُنسب الى توما الحرقلي بعض الليتورجيات التي تُتلى في صبيحة الاعياد، مطلعها «أيها الازلي السرمدي واللطيف». وربما يكون قد حاكى في أُسلوبه المزجي هذا (القائم على مزج الاناجيل في انجيل واحد ـ المترجم) ططيانس الذي نُسب اليه الدياطسرون[١٨٩]. وقد درجت هذه الطريقة التوفيقية التناغمية في الكنيسة الارثوذكسية، التي عرفت اثنتي عشر قراءة انجيلية.

اشتهرت الاغـاني الدينية، والتراتيل المختلفة في الكنيسة السريانية، وبدأت بالانتشار منذ لحظة تأسيس هذه الكنيسة. وقد لعب دوراً عظيماً في هذا الميدان الملفان أفرام السرياني، الذي تحدثنا في موضع آخر بصورة مفصلة عن ابـداعـاتـه في الانـاشيد والاغاني الدينية والالحان والموسيقى وتنظيم جوقات الانشاد الكنسية للفتيات.

وقد شاعت في الكنيسة السريانية للمونوفيزيين (الارثوذكس) ما يطلق عليه المعانيث، وهي أغاني ترتيلية وأناشيد منثورة تجري على الالحان الثمانية، ولهـذا يُقـال لها باليونـانية «أكطويخس» (ذات الالحان الثمانية). وعموماً هي مجموعة أناشيد ومحاورات تفوّق بها سويريوس وبلغ الذروة في الابداع والفخامة والنجاح، حتى أنّه وضع أناشيد للعام بأكمله تُستهل عادة بآية من الكتاب المقدّس ثم تسير بإنشاء طلي وأسلوب بديع هدفه تقوية الورع وتثبيت قلوب النـاس بمحبـة الـرب. وضعهـا سويريوس أولاً باليونانية ثم نُقلت عنها الى السريانية ويمكن أن يكون مترجمها هو الأُسقف بولس الرهاوي، الذي اشتغل بالترجمة في عامي ٥٢٥م و ٥٢٦م عندما كان منفياً في احدى المناطق النائية، ويعتقد بومشترك أنّ مترجم الالحان الانشادية (المعانيث) العائدة لسويريوس الانـطاكي هو بولس آخر (غير بولس مطران الرُّها)، رئيس دير قنّسرين على الفرات، ويُقال أنه اشتغل بهذه الترجمات في جزيرة قبرص (قبرس) سنة ٦٤٢م، وفي كل الاحوال فقد انتشرت معانيث (أغاني وألحان) سويريوس في الشكل، الذي عرضه يعقوب الرهاوي كما يتبين ذلك من خلال محفوظات خزانة المتحف البريطاني المرقمة ـ add. 17. 134 (١٩٠).

وبـالنسبـة للابـداع الشعـري لدى يعقـوب السروجي، الذي جرى الحديث عنه في مكان آخر هنا، يربطه عدد من الباحثين باسم شخص يُدعى شمعون الفخارّي، حيث بحث عنه يعقوب السروجي الى أن التقاه في قريته الصغيرة «كيشيّر» القريبة من دير مار باسوس في كورة أنطاكية، وكانت مهنة شمعون هذا صناعة الخزف (الفخّار)، وكان يقوم في الوقت ذاته بمهمة شماس القرية. ألّفَ شمعون الفخّاري (نسبة الى مهنته) ألحاناً وأغاني على البديهة كان يردّدها أثناء قيامه بصنع أدواته الفخارية. وأطلق على الالحان البسيطة اسم

«سوغيثا الفخّاريات». وهناك رواية أخرى تقول إنّ يعقوب السروجي كان صديقاً لهذا الشمّاس (الحرفي) فأعجب بهذا النوع من الالحان عندما جاء لزيارته سنة ٥١٠م وهو في معمله. وحثّه على متابعة النظْم وتزود بنسخ من هذه الالحان الرائعة الايقاع. والُمهم في الامر أنّ يعقوب السروجي، الذي نشر ألحان وحواريات شمعون الفخّاري (السوغيثا) وأخذ تلك الالحان الجميلة عن الشاعر الريفي المتواضع، استطاع أن ينشرها ويثبّتها حتى أصبحت بعض هذه الالحان مادّة في الكتب الليتورجية والفرض الكنسي لدى اليعاقبة[١٩١].

ويدلُ التنوع الكبير في «الانتيفونات»، وهي أبيات يتلوها الكهنة ويردّدها الناس بعدهم بشكل لازمة، والتي اشتهر بها السريان على تذوقهم وحبهم للموسيقى والغناء. وفي الوقت ذاته، فإنّ هذه الخاصية تنطوي على أهمية تاريخية كبيرة، باعتبار أنّها توضّح أحد العوامل الاساسية للانتشار الواسع، الذي تمتعت بع الثقافة السريانية. ففي هذه البُنية الثقافية الغنية وجدت عناصر، لها تأثيرها الفعّال على عواطف الناس وانفعالاتهم ونفوسهم. وقد كان مستوى تطوّر السريان في هذا الميدان عالياً، لدرجة أنّ تأثيرهم الثقافي على المحيط بلغ حدّاً عالياً من الثبات والرسوخ، في مختلف جوانب البُنية الثقافية ـ الفكرية، وظلت بصماته قوية مدة طويلة من الزمن.

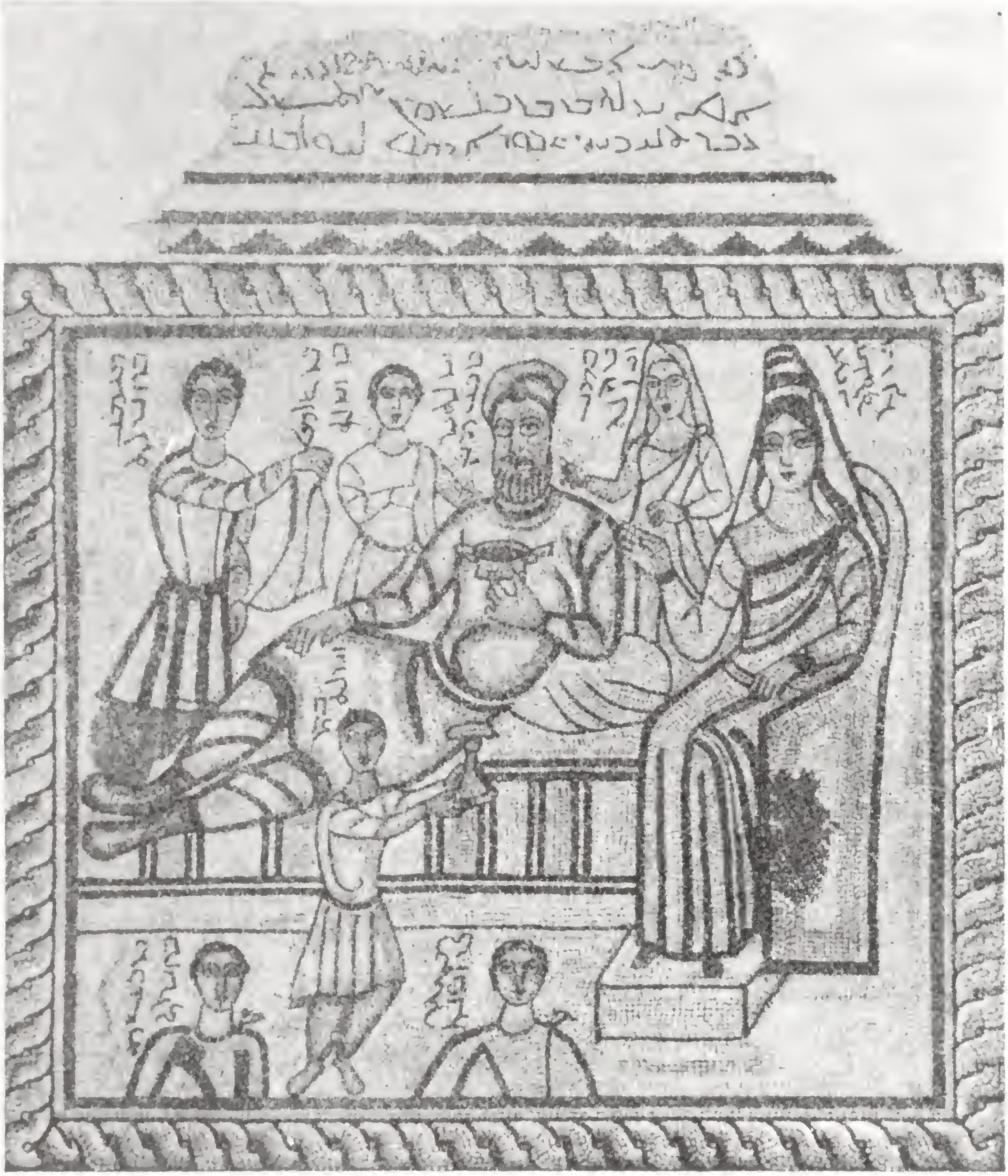
تنامت حركة المونوفيزيين (أتباع مذهب الطبيعة الواحدة) ضمن الصراع الفكري المتواصل والمتشّعب، والذي كان يهدأ بين فترة وأخرى نتيجة نفي أو موت هذه الشخصية أو تلك من دعاة هذا المذهب، كما لابدّ من الاشارة في هذا السياق الى التبعية النسبية لهذا الجناح السرياني تجاه المؤثرات الاغريقية ـ البيزنطية، التي تجلّت سواء في حقل الفلسفة والعقيدة، أو في تطور صلوات القدّاس المختلفة (الليتورجية).

قدم المونوفيزيون (السريان الارثوذكس) للعصر الوسيط مُختَصّين مشاهير في مختلف الفروع المعرفية، فكان منهم الفلاسفة، والفلكيون، والطبيعيون، والاطباء. وعلى النقيض من النساطرة فقد عمل السريان الارثوذكس (المونوفيزيون) على تطوير بعض التعاليم والآراء المُتحدّرة من العلوم اليونانية القديمة، أو التي اشتهر بها بعض علماء الاغريق، وفي طليعتهم أرسطو

(أرسطوطاليس) وغيره من الفلاسفة والعلماء، الذين ألّفوا في حركة الافلاك والكواكب ودورات القمر، التي اهتم بها بصورة خاصة ساويرا سابوخت.

وفي ميدان التاريخ أيضاً واصل السريان الارثوذكس (المونوفيزيون) جهودهم وأبحاثهم على مدى مئات السنين. ورغم الظروف الصعبة والملاحقات، والمضايقات التي تعرضّوا لها من طرف القبائل الهمجية، أو من جهة الغارات الخاطفة التي شُنت على مراكزهم من الاطراف والجبال، وبعد ذلك من قبل السلطات الحكومية المختلفة فإنّ السريان الارثوذكس لم يتراجعوا تقريباً عن تقاليدهم العلمية والثقافية، فاستمروا في تدوين الحوادث اليومية والاخبارية وتأليف كتب التاريخ الكبرى.

وبلغت قيمة ما كتبوه من العَظَمة والاهمية في ذلك الميدان حدّاً يجعلنا نؤكّد أنّه كان من اللازم ومن الضروري جدّاً أن تُكتب دراسات موضوعية متكاملة عن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي السرياني، الذي بدأ بملاحظات يومية كتبت في القرن الثالث للميلاد حول الفيضانات التي تعرضت لها الرُّها ومروراً بأخبار الكوارث والجوائح التي وقعت ببلاد ما بين النهرين في القرن الخامس للميلاد، ووصولاً الى الكتاب التاريخي المؤلَّف من عدة مجلدات، الذي كتبه ميخائيل السرياني (القرن الثاني عشر للميلاد) وانتهاءً بما صنفه الملفان الكبير والمؤرخ السرياني الاشهر (في الترن الثالث عشر للميلاد) أبو الفرج غريغوريوس ابن العبري، مفريان المشرق، الذي كان بحق موسوعة السريان الحية في القرون الوسطى. حيث ألَّف في الفلسفة واللاهوت واللاهوت الادبي وعلم الاخلاق واللاهوت النسكي وفي التشريع والنحو والشعر، وأخيراً في التاريخ العلمي الشامل منذ الخليقة حتى عهده، أي الى سنة ١٢٨٥م. وقد اشتهر هذا الكتاب الهام جداً بعنوان «التاريخ السرياني» (تاريخ الزمان)، والذي أوجزه ابن العبري ذاته ونقله الى العربية بعنوان «تاريخ مختصر الدول».



هوامش الكتاب ومصادره:

أولاً: ـ مقدّمة الهيئة الناشرة:

(١) كُتب هذا العمل في الثلاثينات من القرن الحالي، ولكنه لم يُطبع الا بعد مدة طويلة ـ بيا فبكتوروفنا بيغوليفسكايا. فهرس المخطوطات السريانية في لينينغراد ـ سلسلة «المجموعة الفلسطينية». موسكو ـ لينينغراد، ١٩٦٠، العدد ٦، (٦٩).

(٢) ن. ف. بيغوليفسكايا. المصادر السريانية لتاريخ شعوب الاتحاد السوفييتي. ـ «أعمال معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفييتية»، العدد رقم ٣٦ لعام ١٩٤١.

(٣) ن. ف. بيغوليفسكايا. بلاد ما بين النهرين في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس للميلاد. ـ «أعمال معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفييتية»، العدد رقم ٣١ لعام ١٩٤٠.

(٤) ن. ف. بيغوليفسكايا. بيزنطة وايران ما بين القرنين السادس والسابع للميلاد. ـ «أعمال معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفييتية»، العدد رقم ٤١ لعام ١٩٤٦.

(٥) ن. ف. بيغوليفسكايا. بيزنطة على دروب الهند. من تاريخ تجارة بيزنطة مع الشرق من القرن الرابع الى القرن السادس للميلاد، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٥١.

(٦) تاريخ مار يابالاها الثالث وربّان صوما. دراسة، ترجمتها عن السريانية وعقّبت عليها ن. ف. بيغوليفسكايا. موسكو، ١٩٥٨.

(٧) ن. ف. بيغوليفسكايا. مدن ايران في بدايات العصر الوسيط. موسكو ـ لينينغراد، ١٩٥٦.

(٨) ن. ف. بيغوليفسكايا. العرب على حدود بيزنطة وايران ما بين القرنين الرابع والسادس للميلاد. موسكو ـ لينينغراد، ١٩٦٤.

(٩) مجموعة الدراسات التركية. موسكو، ١٩٦٦، ص٢٢٨ ـ ٢٣٢.

ثانياً ـ هوامش الفصل الأول من الكتاب ومصادره

(1) M. Cohen grand invention de l'ecriture. et son evolution vol 1–3. p. 1958 vol. 1, p. 97, 113, 118, 143.

(2) ibid, p. 158 – 159.

(3) J.pirenne. Aux origines de la grqphie syria que. «Syria». vol. 40. fasc. 1 – 2. 1963. p. 115 – 119. 131. 136.

(4) Ch. C.Torrey. A Syriac Parchment from Edessa in the year 243 A. D. – ZS. BD 10, 1935, p. 33 – 45: A. R. Bellinger, C.B. Welles. A Third century contract of sale from Edessa in Osrhoene. YCS. vol. 5, 1935, p. 93 – 154.

(5) W. Wright. Catalogue of the Syriac nanuscripts in the British Museum. P. 1 – 3. Oxford, 1870 – 1872. Add. 12150.

ن. بيغوليفسكايا. فهرس المخطوطات السريانية في لنينغراد. ـ «المجموعة الفلسطينية»، العدد ٦ (٦٩). لنينغراد، ١٩٦٠، ص ٩٥.

(6) W. Cureton. Spicllegium Syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion, now first ed. With an Engl. transl and notes by W. Cureton, thxt Syr. L., 1855, p. 43 – 48: fr. Schultress. Der Brief des Mara bar Serapion.– ZDMG. Bd 51, 1897, p. 365 – 391: A. Baumstark. Geshichte der syrischen Literatur, mit Ausschlus der christlich – palastinensischen Texte von Dr. Anton Baumstark. Bonn, 1922, p. 10.

(7) The story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian Ethiopic, Greek and Slavonic versious by F.G. Conybeare, J. Rendel Harris A. Smith Lewis. L., 1898: 2nd ed. enlarged and corr., 1914, p.99 – 127.

(8) Baumstark. Geschichte, p. 11.

(9) Th. Noldeke. Untersuchungen zum Achiqarroman. B., 1913 – Abh KGWG phil – hist. Kl. N. F. Bd 14, Nr. 4.

(10) F.Nau. Histores d'Ahudemmeh et de Maruta. PO. vol. 3, fasc. 1, 1905, p. 65 – 66.

(11) Baumstar K. Geschichte, p. 212.

(12) Barhadbesabba 'Arabaia. La seconde partie de l'histoire ecclesiastique. Texte syria que ed. et trad. par F. Nau. – Po. vol. 9, fasc. 5, 1913, p. 493 – 678.

(13) Histoire de mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un pretre et de deux laiques nestorien, textes syria. ques, ed. par. p. Bedjan. p., 1895, p. 416.

(14) The Book of governors; the Historia monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840. Ed. from Syriac manuscripts in the British Museum and other Libraries by E.A.W. Badge. vol. 1: The Syriac text, introduction etc. vol. 2. The English translation. L., 1893. vol. 1, p. 332: vol. 2, p. 581.

(15) ibid. vol. 1, p. 97.

(16) ibid. vol. 1, p. 163.

(17) E. A. W. Budge. The Histoires of Rabban Ĥormizd of the persian and Rabban Bar – eidta. The Syriac texts ed. with English translation. vol. 1 – 2. L., 1902: vol. 1. Syriac texts, p. 116 – 117.

(18) ibid. vol. 1, p. 117: vol. 2, p. 170.

(19) ibid. vol. 1, p. 9.

(20) Histoire de mar Jabalaha, p. 291.

(21) J.B. Chabot. Histoire de Jesus – Sabran ecrite par Jesus – yab d'Adi – abene, publiee d'apres le ms. syr. CLXI de la Bibliotheque Vaticane. – NOU – velles Archives des Missiones scientifiques et litteraires. vol. 7, 1897, p. 524 – 525.

(22) ibid, p. 525.

(23) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, p. 74.

(24) Le livre de la chasteté, composé par Jésusdenah évêque de Bacrah. – «Mélanges d'Archeologie et d'Histoiré». paris – Rome, XVI – e annee. fasc. 4: Paris – Rome, 1986. p. 47.

(25) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, p. 141: vol. 2, P. 282.

(26) ibid, vol. 1, p. 142.

(27) ibid. vol. 1, p. 144: vol. 2, p. 237.

(28) Ebedisu. Collectio canonum. – A. Mai. Scriptorum nova collectio. vol. 10, p. 1. Romae, 1838, textus syr., p. 274, transl. lat. p.110.

(29) ن . بيغوليفسكايا . مدن ايران في بدايات العصر الوسيط . موسكو . ـ لنينغراد، ١٩٦٥ ص ٣٣٨ ـ ٣٤٩ ـ اكاديمية نصيبين .

N. Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat iranien aux epoques parthe et Sassanide. P 1963, p. 244 – 251.

(30) Gli Statuti della scuola di Nisibi. Ed. 1. Guidi, GSAJ. vol. 4. Roma, 1890, p. 195, p. 172.

(31) ibid, p. 171 – 172.

(32) ibid, p. 188.

(33) ibid, p. 188 – 189.

(34) ibid, p. 169, 195.

(35) E. Nestle. Die Statuten der Schule von Nisibis aus der Jahren 496 und 500 – ZFK. Bd 18. Gotha, 1898, p. 211, 229.

(36) Mar Barhadbevabba, Arabaya évêque de HalWan. Cause de la fondation des écoles. publie par Addai Scher. – PO. vol. 4, fasc. 4, 1908, p. 319 – 404: Barhadbesabba. Histoire, p. 493 – 675.

(37) E. T. Hermann. Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrh. ihre Quellen und ihre Geschichte. – ZFNW. Bd 25, 1926, p. 103 – 108.

(38) I. M. Fiey. L'apport de Mgr. Addai Scher a l'hagioographie orientale. – AB. vol. 83, fasc. 1 – 2, p. 146 – 147.

(39) «Ris baduke» تترجم بمعان مختلفة : فمثلاً . أ . شير يعتقد أن هذه الكلمة تعني « فلاسفتها » ، في حين أنه يترجم كلمة «sarvi llants» بمعنى « معلّمي المدرسة » . وباعتبار أنهم من خريجي هذه المدرسة أساساً ، فأنهم يمنحون لقب « باذوقا » - « الناظر » وهو الذي يتفلسف على النصوص الصعبة من الكتاب المقدس ، أو « المفتش » حسب قول المطران أدي شير . أما وظيفة « المفسّر فهي أعلى درجة في المدرسة .

(40) Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, publ. trad. et annot. par J.B. Chabot. – NEMBN. vol. 37. p., 1902, p. 479.

(41) Narsai Homiliae et طبع الجزء التاريخي من هذا البحث للمرة الأولى بعنوان carmina, ed. A. Mingana. vol. 1 – 2. Mausilil, 1905, p. 32: Fondation des é coles, p. 327 – 341.

(42) ibid, p. 342.

(43) ibid, p. 344.

(44) ibid, p. 345.

(45) ibid, p. 360.

(46) ibid, p. 362.

(47) ibid, p. 363.

(48) ibid, p. 365.

(49) ibid, p. 367 – 368.

(50) ibid, p. 375.

(51) ibid, p. 375.

(52) ibid, p. 376.

(53) ibid, p. 377.

(54) ibid, p. 377 – 381 – 382.

(55) ibid, p. 378.

(56) ibid, p. 382 – 383.

(57) ibid, p. 383.

(58) ibid, p. 382.

(59) ibid, p. 381.

(60) ibid, p. 383 – 387.

(61) ibid, p. 391.

(62) ibid, p. 392.

(63) ibid, p. 390.

(64) Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum, ed. et interpr. est. 1. Guidi.– CSCHO. Scrp. syr. versio, Ser. 3. vol. 4. Lipsiae, 1903, p. 17.

ن . بيغوليفسكايا . تاريخ سرياني مجهول المؤلف عن زمن الساسانيين (مصادر سريانية في تاريخ ايران وبيزنطة) . - «ملاحظات معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفييتية» . لنينغراد ،

المجلد السابع، ١٩٣٩، ص ٦٥.

(65) Fondation des ecoles, p. 393.

(66) Barhadbevabba. Histoire, p. 493 – 631: p. 495.

(67) ibid, p. 631.

(68) ibid, p. 496.

(69) ibid, p. 496.

(70) ibid, p. 500 – 501.

(71) ibid, p. 598 – 599.

(72) ibid, p. 600.

(73) ibid, p. 603.

(74) Fondation des ecoles, p. 377.

(75) Baumstark. Geschichte, p. 34.

(76) I. Labourt. Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide. p., 1904, p. 131.

(77) Baumstar K. Geschichte, p. 71.

(78) ibid, p. 101.

(79) Labourt. Christianime, p. 169, 291.–
نينا، بيغوليفسكايا. مار آبا الأول. تاريخ الثقافة في القرن السادس للميلاد. - «الاستشراق السوفييتي»، ١٩٤٧، العدد الخامس، ص ٧٣ - ٨٤
N.Pigoulevskaja. Mar Aba I.Une; page de l'histoire de la civilisation au VI siecle de l'ere nouvelle. – Mélanges Masse. Teheran, 1963.

(80) Maris. Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria, ed. H. Gismondi. Romae, 1896 – 1899: Mari, p. 37, 39: Labourt. Christianisme, p. 149.

(81) Labourt. Christianime, p. 130 – 152.

(82) Baumstar K. Geschichte, p. 104 – 109.

(83) Barhadbesabba. Histoire, p. 594 – 615.

(84) ibid, p. 596.

(85) ibid.

(86) Baumstark. Geschihte, p. 110.

(87) Barhadbesabba. Histoire, p. 597.

(88) Fondation des ecoles, p. 68 – 70.

(89) Barhadbesabba. Histoire, p. 599 – 600.

(90) تجاوز الكتابُ هذا الرقم إلى الرقم الذي يليه مباشرة فاقتضى التنوية - المعرِّب

(91) ibid, p. 602 – 603.

(92) ibid, p. 406.

(93) ibid, p. 606.

(94) ibid, p. 608.

(95) Fondation des ecoles, p. 385.
(96) Barhqdbesabba. Histoire, p. 610 – 611.
(97) ibid, p. 613.
(98) ibid, p. 614.
(99) ibid, p. 615, note. 3.
(100) Baumstark. Geschichte, p. 110.
(101) ibid, p. 110 – 113.
(102) Sed Nicolas. Notes sur l'homelie No 34 de Narsai. L'os, 40 vol. 10, fasc. 4, 1965, p. 511 – 524.
(103) Barhadbesabba. Histoire, p. 609.
(104) ibid, p. 616.
(105) ibid, p. 616, note. 1, p. 630, note. 2.
(106) ibid, p. 620.
(107) Fondation des ecoles, p. 387.
(108) ibid, p. 387.
(109) J. B.Chabot. L'ecole de Nisibe, son histoire, ses status. – JA, 9 ser. vol. 8, 1896, p. 53: Baumstark. Geschichte, p. 115.
(110) Barhadbesabba. Histoire, p. 622 – 623.
(111) ibid, p. 620 – 621.
(112) Fondqtion des ecoles, p. 389.
(113) Barhadbesabba. Histoire, p. 622.
(114) ibid, p. 621.
(115) ibid, p. 625 – 626.
(116) ibid, p. 626 – 627.
(117) ibid, p. 624.
(118) ibid, p. 655.
(119) ibid, p. 628 – 629.
(120) ibid, p. 630. Hermann. Die Schule von Nisibis, p. 119 – 122.
(121) L'ecole de Nisibe, p. 66: Baumstark. Geschichte p. 127: Amr. Textus, p. 52, versio latina, p. 30.
(122) G. Hoffmann. Auszuge aus syrischen Akten persischer Martyrer. – ABHKM, Bd 7, No. 3. Lpz, 1880, p. 116.
(123) Synodicon Orientale, p. 400: Hoffmann. Auszuge, p. 116 – 117.
(124) Histoire de mar Jabala, p. 477.
(125) ibid, p. 477.
(126) Thesaurus Syriacus... Ed. R. Payne Smith. 1 – 2 Oxonii, 1879 – 1901. Thesaurus 1, p. 486.
(127) Histoirede mar Jabalaha, p. 496.
(128) ibid, p. 477

(129) ibid, p. 497 – 498: A. Guillaumont. Les «Kephalai Gnostica» d'Evagre la pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et les syriens – Patristio Sorbonensia, 5. p., 1963, p. 189 – 190.

(130) Histoire de mar Jabalaha, p. 496.

(131) Hoffmann. Auszuge, p. 117.

(132) Traites d'liasi le docteur et de Hnana d'Adiabene sur les martyrs.. e Textes syr. publ. et trad. par A. Scher. p., 1911. – PO. vol. 7, fasc. 1, p. 53 – 87.

(133) ibid, p. 8.

(134) Fondation des ecoles, p. 391.

(135) Gli Statati della scuola di Nisibi, p. 189.

(136) Synodicon Orientale, p. 117 – 118, 152 – 153.

(137) Baumstark. Geschicte, p. 323.

(138) ibid, p. 233.

(139) Ebediesu. Collectio canonum, text., p. 273, vers. lat., p. 109.

(140) ibid, p. 273.

(141) ibid, p. 273.

(142) ibid, p. 274.

(143) ibid, p. 274.

(144) ibid, p. 275.

(145) Baumstark. Geschichte, p. 233.

(146) Ebedisu. Collectio canonum, p. 275.

(147) Thomas Margensis. Historia monastica, vol. 1, p. XXIV – XXVII p. 24 – 27: Baumstark. Geschichte, p. 233.

(148) Le livre de lachastete.

(149) أ . ب . دياكونوف . حول تاريخ القصة السريانية عن القديس مار أوجين . - «الشرق المسيحي» . المجلد السادس . بطرسبورغ . . ١٩٢٢ ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(150) Baumstark. Geschichte, p. 234.

(151) Labourt. Christianisme, p. 308: J.M. Fiey. Assyrie chretienne. Contribution a l'etude de l'hisitoire et de la geographie ecclesiastiques et monastiques du nord de l'iraq. vol. 1. Beyrouth, 1965, p. 22 – 25.

(152) Baumstark. Geschichte, p. 234.

(153) ف . رايت . دراسة موجزة لتاريخ الادب السرياني ، ترجمة ك . ا . نورايفا ، تحت تحرير واضافة الاكاديمي ب . ك . كوكوفيتسوف . سان - بطرسبورغ ، ١٩٠٢ ، ص ٨٨ ، هامش ٧ ، ٨٩ .

Baccmstark. Geschichte,p. 222, J. Ortiz de Urbina. Patrologia syriaca. Romae, 1958, P. 137.

(154) حول تاريخ القصة السريانية عن القديس مار اوجين ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ، ١٤٢ - ١٤٣ .

(155) Fiey. Assyrie chretienne, p. 22 – 25: J. B. Chabot. L'autodafe des livres syriaques de Malabar. Florilege de vogue. p., 1909, p. 613 – 623.

(156) Le livre de la chastete, p. 1.
(157) E. Honigmann. Die Ostgrenze des Byzantinis chen Reiches. Bruxelles, 1935: Fiey. Assyrie chretienne.
(158) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, p. 142 – 143: vol. 2, p. 294 – 295.
(159) ibid. vol. 1, p. 144: vol. 2, p. 297, note 6.
(160) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, p. 332: vol. 2, p. 581.
(161) ibid.
(162) ibid. vol. 1, p. 97: vol. 2, p. 221.
(163) Baumstark. Geschichte, p. 211.
(164) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, p. 73, 77: vol. 2, p. 131, 151.
(165) ibid. vol. 1, p. 66: vol. 2, p. 119.
(166) ibid, vol. 1, p. 232: vol. 2, p. 437.
(167) ibid. vol. 1, page 109: vol. 2, p. 241: Hoffmann. Auszuge, page.
(168) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, p. 294. vol. 2, p. 525–526.
(169) Le livre de la chastete, ss 12.
(170) ibid, ss 15, 27, 38, 42, 44, 46.
(171) حول بيت عربايي ، انظر : Hoffmann. Auszuge, p. 131, note. 170: Honigmann. Ostgrenze.
(172) Histoire d'Ahudemmeh et Maruta, p, 65 – 66.
(173) Baumstark. Geschichte, p. 215.
(174) مار آبا الأول ، ص ٧٣ - ٨٤ Mar Aba, p. 1 – 10.
(175) Fondation des ecoles, p. 386.
(176) بعد ذلك تقتبس السلسلة الأولى من الرقم الروماني I ، والسلسلة الثانية - II . ويشار برقم عربي لقاعدة هذه السلسلة . تعطى الصفحات وفق الأصل السرياني للنسخة .

1. Guidi: Gl: Statuti della scuola di Nisibi.

(177) Ebediesu. Collectio canonum, p. 274.
(178) Fondation des ecoles, p. 393.
(179) القواعد ، المجموعة الأولى ، المادة ٦ ، ص ١٨٤ .
(180) القواعد ، المجموعة الأولى ، المادة ٥ ، ص ١٨٤
(181) Fondation des ecoles, p. 393.
(182) القواعد ، المجموعة الثانية ، المادة١٢ ، ص ١٩١
(183) Fondetion des ecoles, p. 382.
(184) ibid, p. 399.
(185) القواعد ، المجموعة الأولى ، المادة ٢٠ ، ص ١٨٧ .
(186) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة١ ، ص ١٨١ .

(187) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ٧ ، ص ١٨٤ .

(188) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ٥ ، ص ١٩٠ .

(189) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ٢ ، ص ١٩٨ .

(190) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ١١ ، ص ١٨٥ .

(191) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ٤ ، ص ١٩٠ .

(192) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ١٧ ، ص ١٩٣ .

(193) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ١٨ ، ص ١٩٣ .

(194) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ٣ ، ص ١٨٢ .

(195) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ٨ ، ص ١٨٤ .

(196) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ٣ ، ص ١٨٩ .

(197) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ١٤ ، ص ١٩٢ .

(198) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ٨ ، ص ١٩١ .

(199) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ١٤ ، ص ١٨٦ .

(200) المصدر نفسه .

(201) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ٣ ، ص ١٨٢ .

(202) القواعد ، المجموعة ، الثانية ، المادة ١٦ ، ص ١٩٢ .

(203) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ٣ ، ص ١٨٢ .

(204) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ١٨ ، ص ١٨٦ .

(205) القواعد ، المجموعة ، الأولى ، المادة ١٩ ، ص ١٨٧ .

(206) –'h 'k,yh' « الأخوة المعروفون جيداً »

(207) –bdwk « مدرس مادة الفلسفة والمنطق »

(208) –mkryn' « مدرس القراءة مع رفع الصوت وخفضه ، والنبرة . . . الخ

(209) –rbbyt' « رب البيت » . ، « » ، « »

(210) mhgyt' « مدرس الخطابة » .

ـ انظر : Barhadbesabba. Fondation des écoles,

توضيح المطران ادي شير . p. 382, 399,

(211) Nestle. Die Statuten der Schulevon Nisibis, p. 213.

(212) في النص كلمة « rbbn »تعني حرفياً « سيدنا » ، بينما في القاعدة السابقة استخدمت كلمة « rbbn mpškn' » وتعني « سيدنا المفسّر » ، ونستنتج مما تقدم أن الكلمة المذكورة تعني هنا أيضاً « المفسّر » . وفي مواضع لاحقة تستخدم كلمة

« rbbn » بكثرة دون تسمية للشخص . ولهذا فإن نينا بيغولفسكايا انطلاقاً من السياق العام للنص ارتأت إمكانية ترجمة لفظ « rbbn » بمعنى « معلّمنا » أو « أستاذنا » ملحوظة ر . غ . ريلوفا .

(213) J. B. Segal. The diacritical point and the accents in Syriac. Ox., 1953, p. 7.

(214) ibid, p. 6.

(215) ن . بيغوليفسكايا . حول مخطوطة « التاريخ الكنسي » السريانية ليوسيفيوس القيصري ٤٦٢ م . في المكتبة الروسية العامة في سان بطرسبورغ ، طالع : « المجموعة الشرقية المكتبة الحكومية العامة » . لينينغراد ، ١٩٢٦ ، العدد ٥١ ، ص ١٥٥ ـ ١٢٢ ، بيغوليفسكايا . فهرس المخطوطات السريانية ، ص ٩٥ .

(216) Baumstark. Geschichte, p. 116. رايت ، دراسة موجزة ، ص ٨٠

(217) A. Merx. Historia artis grammaticae apud Syros. ABHKM. Bd. IX, No. 2, 1889, p. 9 – 88.

(218) Baumstark. Geschichte, p. 248. رايت دراسة موجزة ، ص ٩٧

(219) Merx. Historia artis grammaticae, p. 50 – 52. 59: p. رايت . دراسة موجزة ، ص ١٠٥

(220) W. Wright. Fragments of the «twrs mm ll'nhry, or Syriac Grammar of Jacob of Edessa». Ed. by W. Wright. L., 1871, p, 1 – 8: the diacritcal point and accents in Syriac, p. 41.

(221) Merx. Historia artis grammaticae, p. 62 – 101.

222 Syrische Grammatik des mar Elias von Tirhan, hrsg. u. ubers, v. Fr. Baethgen. Lpz., 1880.

(223) Baumstark. Geschichte, p. 286. رايت . دراسة موجزة ، ص ١٦٧ .

(224) ر . غ . ريلونا . قواعد اللغة السريانية أو ايليا الطير هاني القرن الحادي عشر . المجموعة الفلسطينية . العدد ١٤٠ ٧٧ ، ١٩٦٥ ، ص ١٢ ـ ١٥ ، ٣١ ـ ٣٥ .

(225) Baumstark. Geschichte, page 287. رايت . دراسة موجزة ، ص ١٧٠

(226) The diacriticql point and the accents in Syriac, page 32 – 34.

(227) Merx. Historia artis grammaticae, page 231.

(228) Merx. Historia artis grammaticae, page 158 – 159: Baumstark. Geschichte, page 310 – 311: R. J. Gottheil. Aetreatise on Syriac grammar by mar i Elia of Ŝobha Ed. and transl. from the manuscripts in the Berlin royal library, LPZ., 1886.

(229) Merx. Historia artis grammaticae, page 161. رايت دراسة موجزة ، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .

(230) Merx. Historia artis grammaticae, page 209, 215 – 229: sir. text – page 1 – 48: Baumstark. Geschichte, page 311.

(231) ١٩٢ - ١٩٠ رايت . دراسة موجزة ، ص Baumstark. Geschichte, page 313:

(232) The diacritical point and the accents in Syriac, page 49.

(233) Merx. Historia artis grammaticae, page 231.

(234) Le livre des splendeurs. La grande grammaire de Gregoire Barhebraeus. Texte syriaque edite d'apres les manascrits avec une introduction et notes par A. Moberg. Lund, 1922.

(235) A. Moberg. Buch der Strahlen. Die grossere Grammatik des Barhebraus. LPZ,. 1907: Zur Terminologie. p. 1* – 120*.

(236) Merx. Historia artis grammaticae, p. 232 – 233. رايت . دراسة موجزة ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(237) J. B. Fischer. The origin of tripartite division of speech in Semitic grammar. – JQR. vol. 53, No. 1, 1962: vol. 54, No. 2, 1963. p. 5.

(238) D. J. Tkatsch. Die arabische Ubersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechichen Textes. Bd 1 – 2. Wien Leipzig, 1928 – 1932, p. 50.

(239) ن . بيغوليفسكايا . بلاد ما بين النهرين في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس للميلاد . أخبار يشوع العمودي السرياني كمصدر تاريخي . - « أعمال معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية » ، العدد الاصدار ٣١ لعام ١٩٤٠ ، ص ١ - ١٧٦ . الترجمة والتعقيبات ، ص ١٣٠ - ١٧٠ . كشاف الألفاظ اليونانية - ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(240) V. Ryssel Uber den textkritischen Wert der syrische Ubersetzungen griechis Klassiker. Lpz,. Bd 1, 1880: Bd 2, 1881: Bd 1, p. 1 – 2.

(241) ibid, p. 3.

(242) Ed. Sachau. Inedita Syriaca. Eine Sammlung syrischer Ubersetzungen von Schriften griech. profanliterata, Wien, 1870, p. 111, G.Dagron. L'empire romain d'Orient au IVe s. et les traditions politiques de l'Hellenisme. Le temoignage de Themistios. Travaux et memoires. III, 1968, p, 221 – 223.

(243) Baumstark. Geschichte, p. 19.

(244) Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice.. edidit et translatione latina donavit P. Augustinus Ciasca. Romae, 1888: L. Leloir. Le Diatessaron de Tatien. – L'OS. vol. 1, No. 2, p.208 – 231: No. 3, p. 313 – 334.

(245) L. Leloir. Doctrines et methodes de S. Ephrem d'apres son commentaire de l'Evangile concordant. CSCHO. vol. 220. Subsidia, t. 18. Lounain, 1961, p. 6, 8.

(246) Baumstark. Geschichte, p. 208.

(247) بيغوليفسكايا . فهرس المخطوطات ، ص ٥٩ ، العددان ٥٥ - ٥٧ ، ص ٦٧ ، والعدد ٥٢ .

(248) رايت . دراسة موجزة ، ص ٦ - ٧ .

(249) P. Petit, Libanius et la vie municipale a Antioche au IV –e siecle apres J. Chr. p., 1955: A. J. Festugiére Antioche paienne et chretienne. p., 1959.

(250) Bardesanes. Liber Legum regionum Cuius textum syriacum vocalium signes instruxit, latine vertit F. Nau. Annotationibus lo cupletavit Th. Noldeke PS. vol. 2, Parisiis, 1907, p. 492 – 494.

(251) ف . ف . بلوتوف ، محاضرات في تاريخ الكنيسةالقديمة . سان B.B.bolotov. بطرسبوغ ، المجلد الأول لعام ١٩٠٧ ، المجلد الثاني - ١٩١٠ ، المجلد الثالث - ١٩١٣ ، المجلد الرابع - ١٩١٨ ، المجلد الثاني ، ص ٢٥٦ .

(252) A. Hilgenfeld: Bardesanes der letzte Gnostiker. Lpz., 1864, p. 65.

(253) ibid, p. 68 – 69.

(254) Bardesanes. p. 494: Porphyrius. Opuscula se lecta ed. – A. Nauck. Lipsiae. 1886, p. 256.

(255) Mose Chorenensi. Historiae armenicae libri 3. Ed. G. G. Whistoni Filli. Londini. 1736. Lib. 2, cap. 63, p. 185.

(256) Baumstark. Geschichte, p. 13.

(257) F. Haas. Zur Bardesanischen Gnosis. Texte und Untersu chungen zur Geschichte der Altchistichen Literatur. Lpz., 1910, p. 47 – 50.

(258) Hilgenfeld. Bardesanes der letzte Gnos tiker, p. 81 – 84.

(259) A. Merx. Bardesanes von Edessa. Halle. 1863, p. 88 – 114.

(260) Haase. Zur Bardesanischen. Gnosis, p. 10.

(261) H. Gregoire. Bardesane et S. Abercius – «Byzantion» vol. 25 – 27. Bruxelles, 1957, fasc. 1, p. 364.

(262) ibidm p. 363, 368.

(263) Th. Nissen. Diepetrusakten und ein Bardesan is cher Dialog in der Aberciusvita – ZFNW. Bd 9, 1908.

(264) Gregoire. Bardesane et S. Abercius. p. 364 – 365.

(265) Eusebius. Historia ecclesiastica, IV. 30. Ed. Schwartz. Kleine Ausgabe, funfte Auflage. LPZ., 1955, p. 166 – 167.

(266) Bardesanes, column. 548: A. Merx. Bardesanes von Edessa, p. 30.

(267) Bardesanes, col. 580.

(268) ibid.

(269) ibid, col 583 – 584.

(270) ibid, col. 587.

(271) ibid, col. 591 – 592.

(272) ibid, col. 692 – 595.

(273) بيغوليفسكايا . بيزنطة على دروب الهند ، من تاريخ تجارة بيزنطة مع الشرق من القرن الرابع إلى القرن السادس الميلاد . موسكو - لينغراد . ١٩٥١ ، ص ٩٩ - ١٨٢ . N. Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4 bis 6 Jahrhundert. Amsterdam, 1969.

(274) Bardesanes, col. 595 – 596.

(275) ibid, column, 612, 615.

(276) F.Haase. Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen. LPZ,. 1925, p. XVI 16.

(277) Haase. Zur Bardesanischen. Gnosis, p. 50 – 57.

(278) ibid, p. 66.

(279) Aphraatis sapientis persae demonstrationes. Textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit D. Joannes Parisot. – PS vol. 1. Demanstrationes 1 – XXII 22. Parisiis, 1894: vol. 2. Demonstratio XXIII 23 de Acino. parisiism 1907.

(280) bib, vol. 1, praefatio, p. 44. XLIV.

(281) ibid, vol. 1, column. 1044.

(282) شهادة فرهاط عن زمن الاضطهاد، ibid. vol. 2, col. 149. الذي قام به شابور (سابور) الثاني وعن تاريخ قتل القديس شمعون برصاعي تمت دراستها مفصلاً في كتاب : بيغوليفسكايا . مدن ايران . ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(283) V. Ryssel. Georgs des Arabesbisch ofs Gedichte und Briefe. LPZ., 1891, p. 46 – 47.

(284) ibid, p. 48.

(285) ibid; Aphraatis demonstrationes. vol. 1. Praefation. p. 16 XVI: G. Bert. Aphaae's des persischen Weisen Homilien aus dem syrischen ubersetzt und erleutert. T'exter und Untersuchungen, z Gesch. Altchristlicher Literatur. Bd. 3. LPZ., 1888, p. XII 12.

(286) Aphraatis demonstationes. vol. 1, col. 939 – 944.

(287) ibid. vol. , col. 65 – 92.

(288) ibid. vol. 1. praefatio, p. LX – LX1 60 – 61.

(289) Eliae meltropolitaeNisibeni Opus chronologicum. parisiis – CSCHO. Scriptores syri, Textus. Series 3. vol. 7. p. 15 – 16. 8. pars 1 ed. E. W. Brooks, 1910. pars 2 ed. J. B.Chabot, 1909: versio. Series 3. vol. 7 p. 6 – 7, 8. pars 1 interpretatus est E. W. Brooks, 1910. pars 2 intepre tatus est J. B. Chabot, 1910.

(290) Bert. Aphaat's des persischen Weisen Homilien. p. XIII 13.

(291) Aphraatis demonstrationes. vol. 1, column. 356: Bert. Aphraat,s des

persischen Weisen Homilien, p. 127.

(292) Aphraatis demonstrationes. vol. 1 col. 573.

(293) ibid, col. 633' Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, p. 229.

(294) Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, p.XV 15.

(295) ibid, p XVII – XIX 17 – 19: Baumstark.Geschichichte, p. 31.

(296) Sancti patris nostris Jacobi episkopi Nisibeni sermones. Ed. N. Antonelli. Roma, 1756.

(297) F. Sasse. Prolegomena in Aphraatis sapientis Persae sermones homileticos, Lipsiae, 1878, p. 23 – 33: Bert Aphraat's des persischen Weisen Homilien, p. XXIX – XXX1 29 – 31.

(298) Sasse. Prolegomena, p. 9: Bert. Aphraat's des, persischen Weisen Homilien, p. 1.

(299) Bert. Aphraat's des persischen Womilien, p. XXV 25.

(300) Sasse. Prolegomena, p. 15.

(301) Bert. Aphaat's des persischen Weisen Homilien, p. 179 – 184.

(302) ibid XXXV 35.

(303) Tatiani Evangeliorum.

(304) طبعت هذه السيرة بناء على المخطوطة الرومانية : Ephraem. Opera omnia quae extant syriace. Ed. P. Mobarreki, vol. 1 – 3. Romae, 1737 – 1747: Ephraen. Opera omnia quae extant graece. Ed. J. S. Assemani. vol. 1 – 3. Romae, 1732 – 1746· ووفق المخطوطة البارسية : Ephraem. Hymniet. sermones.Ed. Th. J. Lamy. vol. 1 – 4. Mechlilae, 1882 – 1902: vol. 2, p. 3 – 89.

(305) Baumstark. Geschichte, p. 34: G. Garitte. Vies georgiennes de St. Simeon Stylite l'ancient et de St. Ephrem traduction. CSCHO, Scriptores iberia. T. 8. Louvain, 1957, p. 54 – 81.

(306) Ephraem. Opera omnia; Ephraem. Opera omnia gr.; Ephraem. Hymni et sermones. vol. 2, col. 49 – 58.

3(7 Basilius Magnus. Hexaemeron. – PG. vol. 29. col. 44: note. 41, col. 43 – 44: Baumstark. Geschichte, p. 35, 35, note. 2.

(308) Basilius Magnus. Liber de Spiritu sancto. – PG. vol. 32, col. 208.

(309) Gregorius Nissenus. Vita atque Encomium S. P. N. Ephraemi Syri – PG. vol. 46, col. 819 – 850: C. Emereau. S. Ephrem le Syrien, son oeuvre litteraire grecque – These presentes, à la Faclutė des Lettres de l'Univessite de Paris, p,. 1919, p. 6 – 7.

(310) Amphilchii Opera omnia ed. F. Combefis. Parisii, 1644, p. 155 – 225: Ephraem. Opera omnia gr., cd. 34 – 39.

(311) Sozomenus. Historia ecclesiastica. Ed. R. Husse Oxonii, 1860. vol. 1, p. 286 – 294: vol. 3. Annotatio ad Sozomeni, p. 99 – 100: Sozomenus. Historia

ecclesiastica. Ed. J. P. Migne. – PG. vol 67.

(312) Palladius. Historia Lausiaca, cap. 101. – PG. vol. 34, col. 1204 – 1209.

(313) Hieronymus. Devinis illustribus. Ed. E. C. Richardson. – TuU. 14. Leipzig, 1896, p. 115: Ephraem. Hymni et sermones. vol. 1, p. XXIII 23.

(314) Silivo Mercati. S. Ephraem Syri Opera. vol. 1, fasc. 1 Rome; 1915, p. 153 – 159 «Monumenta biblica et ecclesiastica».

(315) O.Rousseau. Larencontre de St. Ephaem et de St. Basile. – L'OS. 1957. vol. 2, fasc. 3, p. 261 – 284: vol. 3, fasc. 1, p. 73 – 90, 81 – 86.

(316) ibid, vol. 3, fasc. 1, p. 76, note. 7.

(317) ibid, p. 87.

(318) R.Duval. Le testament de St. Ephrem. – JA Ser. g, vol. 18, 1901, p. 237 – 242, 310: Emereau. Ephrem le Syrien, p. 9.

(319) R. Duval. Le testament de St. Ephrem. p. 284 – 310.

(320) Baumstark. Geschichte, p. 35.

(321) E. Beck. Ascetisme et monachisme chez St. Ephrem – L'OS. 1958, vol. 3, fasc. 3, p. 285, 289, 296, 298.

(322) A. Voobus. Le reflet du monachisme primitif dans les ecrits d'Ephrem le Syrien. – L'OS. 1959, vol. 4, fasc. 3, p. 30 – 305.

(323) Sozomenus. Historia ecclesiastica, vol. 3, p. 14.

(324) St. Ephraemi Syri in Genesim et in Exodem Commentrii interpretat. est R. M. Tonneau. Louvain, 1955. – cscho. Scriptores syri. vol. 71 – 72.

(325) St.Ephraims prose erfutations of Mani, Marcion and Bardaisan. Ed. C. W. Mitchell. vol. 1 – 2. L,. 1912 – 1921: Ephram Syrus. Hymnen gegen Irrlehrer Ed. A. Rucker. Munchen, 1928.

(326) P. L. Maries et L. Froman. Mimre de st. Ephrem sur la benediction de la table. – L'OS. 1959, vol. 4, fasc. 1, p. 78 – 79, 92, 93.

(327) ibid, p. 84, 88: fasc. 2, p. 171: fasc. 3, p. 294.

(328) Ephraem. Carmina Nisibena. Ed. G. Bickell. Lipsiae, 1886. Des hei ligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena. vol. 1. Louvain, 1961.– Cscho. Scriptores syri. vol. 1. Textus. Hrsg. von E. Beck vol. 218: T. 1. p. 2. Versio. Ubers. von E. Beck vol. 219.

(329) Ephraem. Carmina Nisibena. Hrsg, u. ubers. v. E. Beck p. 45 – 57.

(330) ibid p. 79 – 93, 93 – 99.

(331) ibid, p. 100 – 101.

(332) Ephraem. Opera omnia. vol. 3, p. 562 – 598.

(333) E. Beck. Ephraems Hymnen uber das paradies. Studia Anselmiana, fasc. 26, Romae, 1951: des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Paradiso und Contra Julianum. Hrsg. von E. Beck. – Cscho vol. 174, scr. syr. T. 78. Texte, vol. 175, Scr. syr. vol. 79. Traduction, louvain, 1957: R. Lavenant. Trois

Hymne de st. Ephrem sur le pardis. – L'OS, vol. 5, fasc. 1, p. 33 – 46.

(334) J. Gelineau. Donnees liturgiques contenues dansnes sept madrase «de la nuit» de st. Ephrem. – L'OS, vol. 5, fasc. 1, p. 107 – 121.

(335) Des hl. Ephraem des Syrers Hymneu De Fide. Hrsg. von E. Beck. – CSCHO, Scr. syr. vol. 154: vol. 155. Louvain, 1955.

(336) ibid, 19, line, 9, p. 57: 19, line 12, p. 58: 20, line,1, p. 58: 20, line. 11, p. 59.

(337) Ephraem. Carmina Nisibena. Hrsg. u. ubers. V. Ed. Beck. Einletung, p. 1.

(338) F. Graffin. Hymnes inedites de st. Ephrem sur la virginite. – L'OS, 1961, vol. 6, fasc. 2 – 3, p. 213 – 242.

(339) Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen de ecclesia, hrsg, u. ubers von Ed. Beck pars 1 – 2, Louvain, 1960. – Cscho, Scr. syr. p. 1, vol. 198, vol. 84. Textus; P. 2, vol. 199, t. 85. Versio. – 85 vol. 199, p. 60, t. 84 vol. 198, p. 58.

(340) Baumstark. Geschichte, p, 39.

(341) Ausgewahlte Schriften des hl. Ephram von Syrien aus dem syris chen und griechichen uberset zt von p. Zingerle. Bd 1 – 3. Kempten, 1870 – 1876: Bd 2, Gesange 10 – 12, page 38 – 48: Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate Epiphania. Hrsg. u. uders. von Ed. Beck. – Cscho.Louvain, 1959. Scr. p. 1, vol. 186, t. 82 – textus p. 2, vol. 187, t. 83 versio, p. 79 – 82.

(342) P. Grelot. Un poemede st. Ephrem – Satan et la mort. – L'OS, 1958, vol. 3, fasc. 4, page 443 – 548.

(343) Ephraem. Carmina Nisibena. Carminum 35, p. 58 – 60, transl., page 144 – 146: Ausgewahtte Schriften. Bd 2, page 157 – 160.

(344) Emerau. Ephrem le Syrien, page 40 – 53.

(345) ibid, page 56 – 58.

(346) ibidm page 61.

(347) Emereau. Ephrem le Syrian, p. 66.

(348) ibid, page 116.

(349) Tkatsch. Die arabische Ubersetzung. Bd 1, page 55 – 57.

(350) بولوتوف . محاضرات في تاريخ الكنيسة . المجلد الرابع ، ص ٢٣٣ - ٢٣٨ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

351 Tkatsch. Die arabische Udersetzung. Bd 1, page 57.

(352) Baumstark. Geschichte, page 101, 102.

(353) ب . ب . بلونسكي . فلسفة افلوطين . موسكو ، ١٩٨١ ، ص ٢٨ - ٢٩ ، ٣١ ، ٣٧ - ٣٩ .

(354) ibid, p. 302.

(355) A. Freimann. Die isagogedes porphyrius in der syrischen Ubersetzungen. B., 1897, page 7.

(356) Tkatsch. Die arabische Ubersetzung. Bd 1, page 57 – 58.

(357) Dir Handschriften. – Verzeichnisse der Konigl. Bibliothek zu Berlin. 23 Bd. Varzeichniss der syrischen Handschriften von E. Sahau. Abt. 1 – 2. B., 1899: Abt. 1, page 335.

(358) ibid, page 335.

(359) A. Baumstark. Aristoteles bei den Syrern von bis VIII Jh. Bd 1. Syrisch – arabische Biographien des Aristoteles. Syrische commentare zur des porphyrius. Lpz., 1900, page 144.

(360) ibid, p. 147.

(361) Ebedjesus. Catalogum librorum syrorum. Ed. J.S. A. Assemanus.– BO. vol. 3. part 1, 1725, page 85.

(362) ibid, page 85, note. 5.

(363) Tkatsch. Die arabisch ubersetzung. Bd 1, page 58 – 59.

(364) Wright. Catalogue. p. 3, No 988, page 1160.

(365) ibid, No. 987, page 1156.

(366) Baumstark. Geschichte, page 168, 257.

(367) Baumstark .Aristoteles bei den Syren, page 148 – 156.

(368) Freimann. Die isagoge des porphyrius, page 12.

(369) H. Zotenberg. Catalogues manuscrits syria ques et sabeen mandaites de la Bibliotheque Nationale. p., 1874, page 201.

(370) Freimann. Die isagoge des porphyrius, page 24.

(371) مار آبا الأول Mar Aba I:

(372) Baumstark. Geschichte, page 121.

(373) H.Kihn. Theodor von Mopsuestia und Juni lius Africanus als Exegeten, Freiburg, 1880, p. 468.

(374) ibid, page 468.

(375) La bourt. Christianisme, page 167: Baumstark. Geschichte, page 121: PS, page 117 – 118.

(376) ن . بيغوليسفكايا . بيزنطة وايران في القرنين السادس والسابع للميلاد . « أعمال معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم السوفيتي » ، ص ١١٧ - ١١٨

(377) Anecdota syriaca ed 1. P.N. Land. vol. 1 – 4. Lugduni Batavoram. 1862 – 1875. vol. 4, page i – 32 syr., 1 – 30 lat.; E. Renan. De philosophia peripatetica apud Syros. – JA. Ser. 4. vol. 19, 1852, page 19.

(378) رايت . دراسةموجزة ، ص ٨٥

(379) ibid, p. 51 – 53: PS, p. 147 -- 150.

(380) Baumstark. Geschichte. page 145 – 146: PS رايت . دراسةموجزة ، ص ٥٦ page 151: Acta martyrum et sanctorum ed. P. Bedjan. vol. 1 – 7. parisiis, 1890 – 1897. vol. 1 page 372 – 397.

(381) Baumstark. Geschichte, page 148 – 158: PS. page 97 – 101.
(382) PS, page 153: Baumstark. Geschichte, page 174.
ن . بيغوليفسكايا ، مصادر سريانية في تاريخ شعوب الاتحاد السوفييتي ، « أعمال معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية » العدد) الاصدار) ، ٢١ ، ١٩٤١ .
(383) Baumstark. Geschichte, page 181.
(384) PS, page 96.
(385) A.L.Frothingham. Staphen bar Sudaili the Syrian Mystic and the book of Holy Hierotheas. Leyden, 1886: J. Hausherr. L'influence du «Livre de S. Hierotheus». – och. 30 (1933), page 176 – 211.
(386) M. Steinschneider. Die arabischen Ubersetzungeni aus dem Griechischen. vol. 1 – 3. LPZ, (Abdr. aus dem Centralbat fur Biblioth kswesen. Beiheft...). 1889, H. V, page 30 – 33: 1893, H. XII, page 10 – 138.
(387) T. Puschmann. Handbuch der Geschichte der Medizin. Jena, 1902, page 583 – 585.
(388) Syrisch – Romisches Rechtsbuch aus dem V Jahrh. Hrsg., Ubers. und erl. von K.L. Bruns und E. Sachau LPZ., 1880, parag raph 116, page 32.
(389) Euagrius. The ecclesiastical history. Ed. by Bidez and parmentier. L., 1898, parag. 39, page 136 – 139.
أخبار يشوع العمودي ، ص ٥٧ ـ ٥٨ .
(390) P.Y. Bruns, G. G. Kirsch. Bar Hedraei chronicon syriacum codd. Bodleianis. vol. 1 – 2. LPZ., 1789: text, page 62: P. Bedjan. Gregorii Barhebraei chronicon syriacum. P., 1890.
(391) G. Bergstrasser. Hunain ibn ishak uber die syrischen und arabischen Galen – Ubersetzungen zum erstenmal hrsg. und ubers. von G. Bergstrasser. LPZ., 1925 (Abhkm. Bd 17, No. 2); G. Bergstrasser. Neue Materialien zu Hunain ibn ishaq's Galen – Bibliographie. – Abhkm. Bd 19, No. 2, 1932.
(392) Bergstrasser. Hunain ibn ishaq, parag, 14, page 9 – 10.
(393) G. Furlani. Meine Arbeiten uber die philosophie bei den Syrern. – AFGPHS. Bd, 37. N.F. 30. H. 1 – 2, 1925.
(394) Christi. Geschichte der griechischen Literaturs, 6 – te Auflage. Munchen, 1924, Bd 11/2, page 1068, 1097.
(395) The Syriac chronicle Known as that of Zacharias of Mitylene, transl. in to Engl. by F. J. Hamilton ans E. W. Brooks. L., 1899, page 266 – 268: Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum Ed. J. B. Abbeloos et vol. 1. Lamy vol. 1 – 3. parisiis – Lovanii, 1872 – 1877. vol. 1, line 205 – 208.
(396) ibid.
(397) Wright. Catalogue. P. 3, page 1154: Sachau. Verzeichniss der syrischen Handschriften. vol. 1, page 321.
(398) Add. 14658: Wright. Cataligue. p. 3, page 1154, No. 4.

(399) S. Schuler. Die Ubersetzung den Categorien des Aristoteles von Jacob von Edessa, 1897.

(4 0) Wright. Catalogue, p. 3, page 1154, No. 2.

(401) G.Sarton. introduction to the history of sctence. vol. 1. From Homer to Omar Khayyam. Baltimore, 1927, page 424.

(402) Freimann. Die isagoge des porphyrius.

(403) Renan. De philosophia peripatetica apud Syros, page 320, 330.

(404) Sachau. Verzeichniss der syrischen Hands chriften. No. 88. vol. 1, pıge 327: No 21, sheet 83b – 104a.

(405) Wright. Catalogue. p. 3, page 1155, line. 1.

(406) G.Furlani. Sul trattato di Sergio Rêsh'ayna circa le categorie– RTSFR. vol. 3, No. 2, 1922, page 135 – 172.

(407) Geschichte der griechischen Literatur, Bd. 2. p. 2 page 1067 – 1068: Commentaria in Aristotelem Graeca vol. 13, 1.

(408) Furlani. Meine Arbeiten uber die philosophie bei den Syrern. page 17 – 20.

(409) Wright. Catalogue. p. 3, page 1155, parag. 5, 6.

(410) Sachau. Verzeichniss der syrischen Handschriften vol. 1, page 325. No. 18, sheet 74a – 78a.

(411) Aristoteles. Analytica priora, cap. 7.

(412) Wright. Catalogue. p. 3. Add. 14660, No. 6, sheet 79b.

(413) Wright. Catalogue p. 3.

(414) P. de Lagarde. Analecta syriaca. L., 1855, page 134 – 158.

(415) Furlani. Meine Arbeiten uber die philosophie bei den Syrern. page 21 – 22: G. Furlani. il trattato di Sergio di Rêsh'ayna sull' universo – RTSFR. vol. 4, No. 1, 1923, page 1 – 22.

(416) Wright, Catalogue. p. 3, add. 14658, No. 12.

(417) Sachau. Inedita syriaca, page 101 – 125.

(418) ibid. page 125 – 126: Renan. De phylosophia peripatetica apud Syros, page 322.

(419) P. de Lagardius. Geoponicon in sermonem syriacum versorum. quae supersunt. Lipsiae, 1860: Baumsta rk. Geschichte, page 171.

(420) Berthelot et Ruelle. Collection. Texte, page 26, traduction. page 27.

(421) رايت . دراسةموجزة ، ص ٦٤ - ٦٥ . (422) Bergstrasser. Hunain ibn ishaq; Bergstrasser Neue Matrialien zu Hunain ibn ishaq's Galen – Bibliographie.

(423) M. Meyerhof. New light on Hunain ibn ishaq and his period.– «isis», 1926, No. 8, page 685 – 724.

(424) Bergstrassr. Hunain ibn ishaq, arab. text, page 4, parag. 3, page 4 – 5.

(425) ibid, parag. 17, page 12.

(426) ibid parag. 20, page, 147.

(427) Bergstrasser. Hunain ibn ishaq, parag. 11, page 7 – 8.

(428) A. Merx. Proben der syrischen Ubersetzung von Galenus – Schrift uber dir einfachen Heilmittel. – ZDMG. Bd 39, 1885, page 246 – 247.

(429) Sachau. inedita syriaca, page 88 – 94.

(430) Bergstrasser. Hunain ibn ishaq. parag. 4, page 5: arab. text, page 6.

(431) ibid. parag. 6, page 6: arab. text, page 7.

(432) ibid, parag. 4. page 9: arab, tezt. page 12.

(433) ibid, parag. 15, page 10: arab, text, page 12.

(434) ibid, parag. 16.

(435) D. Campbell. Arabian medicine and its influence of the middle ages. L., 1926, vol. 1, page 65 – 72: H. Ritter und R. Walzer. Arabische ubersetzungen grichscher Arzte in Stambuler Bibliotheken.– sbpaw, phil.– histor. Klasse. Bd. 26, 1934.

(436) Bergstrasser. Hunain ibn ishaq, parag, 66, page 27: arab. text, page 33.

(437) ibid, parag. 17, page, 12.

(438) ibid, parag. 18, page, 12.

(439) ibid, parag. 19, page, 13.

(440) ibid, parag. 20, page, 14.

(441) ibid, parag, 91, page, 33.

(442) ibid, parag, 71, page, 28.

(443) ibid, parag, 54, page, 24.

(444) ibid, parag, 73, page, 8 – 9.

(445) ibid, parag, 74, page, 29.

(446) De alimentorum facultatibus, libr. II, cap. VIII: Sachau. inedita syriaca, page 94 – 97.

(447) Bergstrasser. Hunain ibn ishaq, parag, 76, page 29.

(448) Merx, Proben der syrischen Ubersetzung von Galenus – Schrift, page 237

(449) Bergstrasser. Hunain ibn ishaq, parag. 53, p. 2.

(450) ibid, parag, 80, page 30 – 31.

(451) ibid, parag. 101, page 35, يضمّ قسم المخطوطات السريانية المحفوظة في المكتبة الحكومية العامة (بلنينغراد) مقطعاً من رسالة حول الامراض النسائية، ألفها طبيب يُدعى بارمنصور (برمنصور) لم تطبع حتى تاريخه (انظر: بيغوليفسكايا. فهرس المخطوطات السريانية، ص ١٢٣ - ١٢٤) وهو ما يشير الى ان الاطباء السريان عملوا في مجال طب النساء أيضاً.

(452) H. Pognon. Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate. Texte ed traduction. le partie. LPZ., 1903.

(453) Abiso'. Catalogus, page, 87.

(454) Renan. De philosophia peripatetica apud Syros, page 320, 330.

(455) Ryssel. Uberesetzungen griechischer Klassiker, Bd 1, page 5 – 48: Bd 2, page 10 – 29.

(456) A. Baumstark. Lucubrationes Syro – Graecae. Lipsiae, 1894, page 358 – 438.

(457) Lagardius. Geoponicon, page 146: Ryssel. Uberstzungen griechischer Klassiker; P.Lagarde. Gesammelte Abhandlungen. LPZ,. 1866, 3. De geoponicon versione syriace, page 120.

(458) Baumstark. P. Geschichte, page 167 – 169. رايت ، دراسة موجزة ، ص ٦٢ ـ ٦٥

(459) C. Sauter. Die peripatetische philosophie bei den Syrern. – AFGPH. Bd 17, 1904, page 522 – 526.

(460) Furlani, Meini Arbeiten uber die philosophie bei den Syrern, page 17 – 23.

(461) Sarton. introduction to the history of science, page 423 -- 424.

(462) Sauter. Die peripatetis che philosophie, page 526.

(463) A. Hoonacker. Le traité du philosophe syrien probe surles premiéres analytiques d'Aristote.– JA. Ser 9, vol. 16, 1900.

(464) Merx. Proben der syrischen Uber setzung von Galenus – Schrift, page 240.

(465) ibid, page 244.

(466) Ryssel. Ubersetzungen griechischer Klassiker. Bd 1, page 5.

(467) ibid, Bd 2, page 10 – 11.

(468) Pognon. Une version syriaque des aphorismer d'Hippocrate.

(469) دراسة موجزة ، ص ١٥٠

(470) D. Chwolsohn. Die Ssabier und der Ssabismue Bd 1 – 2. St – Pbg,. 1856: A. Mez Geschichte der Stadt Harrân in Mesopotamien bis zum einfall der araber. Strassburg, 1892: E. O. Lippman. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. B., 1919, page 252 – 260.

(471) م . خفوستوف . أبحاث في تاريخ التبادل في عصر الممالك الهيلينية والامبراطورية الرومانية ١ ـ تاريخ التجارة الشرقية لمصر الاغريقية ـ الرومانية (من سنة ٣٢٢ م وحتى القرن العاشر ومن عام ٢٤٨ وحتى القرن العاشر) . قازان ، ١٩٠٧ ، ف . ن : راليسكايا . المصادر المكتوبة حول التصنيع الغني للمعادن في سورية البيزنطية . المجموعة الفلسطينية ، العدد ١٩ و ٢٨ ١٩٦٩ ص ١٨٣ ـ ١٩٤ .

(472) و . و . كروغير . انتفاضات العبيد في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد كمرحلة أولية في ثورة العبيد . « أخبار الأكاديمية الحكومية لتاريخ الثقافة المادية » . الاصدار السادس والسبعون ، موسكو ، لينينغراد ، ١٩٣٤ .

(473) The chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac A. D. 507 with a translation into English and notes by W. Wright. Cambridge, 1882, page 26.

(474) H. Pirenne. La fin du commerce des syriens. Bruxelles, 1934 (Annuaire de l'institut de philolgie et d'histoire orientale. vol. 2, fasc. 1 – 2. Melanges Bidez).

(475) F. Nau. L'expansion nestori enne en Asie.– Annales de Musée Guimet Bibl. vulg. vol. 40, 1914, page 251 – 252.

(476) Wright. The Chronicle of Joshua the Stylite, parag. 29.

(477) R. Duval, M. Berthelot. La chemie au moyen age. p., 1893, vol. 2, page 249.

(478) « كتاب الأدوية الشعبية » يعود إلى حنين بن اسحق .

(479) J. Rusku. Steinbuch des Aristoteles. Heidelberg, 1912: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, page 382: C. F. Seybold;– ZDMG. 68, page 606 – 625.

(480) The book of Medicnes, Syriac anatomy, pathology and ther rapeutics; The Syr, text ed. from a rare ms. with an English transl. by E. A. Budge. vol. 1 – 2. L., 1913.

(481) Berthelot, vol. 2, page VIII: Baumstark. Geschichte, page 172, note, 8.

(482) Bert'helot. vol. 2, page VIII: Baumstark. Geschichte, page 172.

(483) المخطوطة مرقمة عند بيرتيلو تحت الرقم ٣ - يشير إليها ليبهان خطأ بحرف B) .
وهي مملوكة لجامعة كمبردج . انظر Berthelot. vol. 2, page 43 (XLIII).

(484) وبالنسبة للتحليل الكيميائي فيمكن Berthelot, vol. 2, page 210 – 266. (Entstehung)
العودة إلى ليبهان und Ausbreitung der Alchemie, page 80 – 93.

(485) Berthelot. vol. 2, page XXII – XXIV (22 – 24).

(486) ibid, page 309 – 312: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, page 94 – 95.

(487) ibid, page 339 – 340.

(488) حول علاقة اوستان بديمقريطس ، انظر : ibid, page 333

(489) Berthelot. vol. 2, page 310.

(490) ibid, page 313.

(491) Berthelot. vol. 2, page 37.

(492) ibid, page 316 – 317.

(493) ibid, page 228 – 229.

(494) بيغوليفسكايا ، فهرس ، ص ١٩٥ ، خزانة المخطوطات السريانية ، رقم ٧ Fog. 55a.

(495) دير « أبو غالب » يقع في منطقة آمد ، في بلاد ما بين النهرين Thesaurs. vol. 1, line, 776.

(496) Berthelot. vol. 2, page 85.

(497) يؤيد وجهة النظر هذه برتلو في دراسته لتاريخ المؤلفات الكيميائية ، بينما يرفضها بشدّة ليبهان .
إلّا أن تقييم ليبهان للمعارف المذكورة ينطلق من مستواها المعاصر . فهو يخرج اذا عن الاطار
التاريخي لتلك المعارف .

(498) M. Berthelot. introduction a l'etude de la chemie. des anciens, 1889. page 263: E. O. Lippmann. Abhandlngen und Vortrage zur Geschichte der naturWissenchaften. LPZ., 1913. Bd 1, page 125: Entstehung und Ausbrritung der Alchemie, page 479.

(499) غ . ديلس . الثقافة القديمة . ترجمةوتعقيب م . ي . سيرغنيكو وب . ب . ينسكي بإشراف
س . ي . كوفالوف . موسكو - لينغراد ، ١٩٤٣ ، ص ٩٩ - ١٠١ ، ف . ف . أربيدت .
النار اليونانية - أرشيف تاريخ العلوم والثقافة . الاصدار التاسع ، موسكو - لينغراد ، ١٩٣٦ ،
ص ١٥١ - ٢٠٤ .

(500) Berthelot. vol. 2, page 206 (ديلس . الثقافة القديمة ، ص ١٣٤)

(501) ibid, vol. 2, page 207.
(502) ibid, vol. 2, page 208.
(503) Berthelot. vol. 2, page 203 – 204.
(504) ibid, page 24.
(505) ibid. page 26.
(506) ibid, page 391 – 392.
(507) ibid, page 96.
(508) ibid, page 29 – 30.
(509) «Mappae clavicula».
(510) Berthelot. vol. 2, page 29.
(511) ibid, page 29 – 30.
(512) ibid, page 27.
(513) ibid, page 14, text, page 7.
(514) Berthelot, introduction a l'etude de la chemie, page 267.
(515) ibid, page 274, Berthelot, vol. 2, page, text, page, 14.
(516) ibid, page 274. «517» ibid.
(517)idib
(518) ز . تسيتلين . التجريبية المدرسية . « تحت راية الماركسية » ، ١٩٤٢ . العددان الثامن والتاسع ، ص ١٦٧ - ٢٠٩
(519) Berthelot, vol. 2, page 216.
(520) بيغوليفسكايا . بيزنطة على دروب الهند ، ص ١٢٩ - ١٤١ ، Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach indien page 110 – 118: W. Walska. La topographie chretiene, de Cosmas indi copleustes. Theologie et Science auVIe siécle. P., 1962 (Bibliotheque Byzantine. Etudes 3), page 147 – 192.
(521) Baumstark. Geschichte, page 246 – 247: R. Duval. La litterature syriaque. 3e me ed. p., 1907, page 278.
(522) F. Nau. Le traité sur l'astrolabe plan de Severe Sabokt. – JA. Ser. 9. vol. 13, 1899, page 71.
(523) ibid, page 61.
(524) ibid, page 68.
(525) ibid, page 59 – 60.
(526) ibid, page 244 – 245, 278 – 279.
(527) Lagardius. Geoponicon, page 1 – 121.
(528) Baumstark. Lucubrationes Syro – Graecae, page 389 – 390.
(529) علوم الفلاحة . موسوعة العلوم الزراعية البيزنطية في القرن العاشر للميلاد ، مقدمة ، وترجمة وشروحات ي . ليبشتيس . موسكو - لينتغراد . E. Fehr le. Studien zu griechischen. Geoponikern. B., 1920.
(530) W. Gemoll. Untersuchungen uder die Quehen, der Verfasser und die

Abfassungszeit der Geoponica. B., 1884, page 209 – 210.

(531) ibid, page 211 – 212.

(532) ibid, page 213.

(533) ibid, page 218 – 219.

(534) ibid, page 224.

ثالثاً - هوامش الفصل الثاني ومصادره

(1) F. Dvornik. The idea of Apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Ansrew. Cambridg Mass. 1958, page 15, 23, 171 – 177.

(2) Eusebius. Historia ecclesiastica. vol. 1, page 13.

(3) ibid.

(4) Wright, Catalogue, page 1081 – 1083. بيغوليفسكايا . فهرس ، ص ١٤٠ - ١٤١ ,

(5) The Doctrine of Addai the Apostle. Ed. G. Phillips. L., 1876: PS, page 41 – 42. (bibliogr).

(6) Duval. Litterature, page 95 – 98.

(7) PS. page 41.

(8) Baumstark. Geschichte, page 28: Duval. Litterature, page 97.

(9) De bello persico. 2, 12. – procopii Gaesariensis opera opuia Rec. 1. Haury, ed. stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecit. G. Wirth. vol. 1, LPZ., 1962.

(10) Acta S. Maris, Assyriae, Babyloniae ac persidis seculo 1 apostoli. Ed. J. B. Abbeloos.– AB. vol. 4, 1885, page 43.

(11) R. Raabe. Die Geschichte des Dominus Mâri, eines Apostels des Orients. LPZ., 1893, TuU, page 10.

(12) ibid, page 11 – 12.

(13) Duval. Litterature, page 14 – 15.

(14) Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa. Ed. W.Cureton. L., 1864: The Acts of Sharbil, page 41: G. Moesinger. Acta SS. Martyram Edessenorum Sarbeili etc. Fasc. 1: Oen lponti, 1874, page 41 – 87: R. Duval. Les actes de Scharbil et les actes de Barsamya.– JA. Ser. 8. vol. 14. 89. page 40.

(15) PS, page 180.

(16) Ancient Syriac documents, page 43.

(17) ibid, page 61.

(18) ibid, page 71.

(19) Duval. Actes de Scharbil, page 48: Baumstark. Geschichte, page 29.

(20) Acta S. Guriae et Shamonae exarata syriace a Theophilo Edesseno a Chr. 297. Ed. 1. E. Rahmani. Romae. 1899, p. 2.

(21) ibid. page X (10).

(22) Acta murtyrum. vol. 1, page 144 – 160 (Habib).

(23) Duval. Litterature, page 117: Baumstark. Geschichte, page 29.

(24) Duval. Litterature, page 118.

(25) Acta S. Guriae et Shamonae, page XXVII (27).

(26) Simeon bar Sabba'e. Praefatus est, textum syriacum vocalium signis instruxit latine vertit, notis illustravlt. M. Kmosko. – PS. vol. 2. Parisiis, 1907.

(27) Aphraatis demonstrationes. vol. 2. line. 149: P.Peeters, La date du martyre de st. Simeon archeveque de Seleucie – Ctesiphon. – AB. vol. 56, fasc. 1 – 2 (1938) page 128.

(28) Labourt, Christianisme. page 49, 56 – 58: A. Christe nsen. L'iran sous les Sassanides – Copenhague, 1944, page 267 – 268.

(29) بيغوليفسكايا . مدن ايران ، ص ١٤٥ - ١٤٩ ، ٢٤٢ - ٥١

(30) Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat iranien, المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ - ٢٥١ page 169 – 175.

(31) Labourt. Christianisme. page 50: P. Peeters. Le passioua d'Adiabene. – AB. vol. 43, fasc. 1 – 2 (1925), page 266 Peeters; La date du martyre de st. Siméon, page 128, P. Peeters. Recherches d'histoire et de philologie orienta les. vol. 1 – 2. Bruxelles, 1951: vol. 1, page 731: بيغوليفسكايا . مدن ايران ، ص ١٤٧ - ١٤٩ Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat; iranien, page 117 – 118: P. Devos. Sozo mene et les actes syriaques de st. Simeon. – AB. vol. 84, fasc 3 – 4 (1966) page 443.

32 G. Wiessner. Zur Martyreruberlieferung aus der Christen verfolgung Schapurs II. Gottingen, 1967, page 189.

(33) ibid, page 63 – 67.

(34) Simeon bar Sabba'e, page 749 – 758.

(35) N.Pigulevskaja. Syrischer Text und griechiche Ubersetzung der Martyrakten den heiligen Tarbo. – «Beitlage zur Alten Geschichte und derenNachleben». B., 1970, page 96 – 100.

بيغوليفسكايا . مدن ايران ، ص ١٤٥ - ١٤٩ ، ٢٤٢ - ٢٥٠

Pigoulevskaja. Les villes del'Etat iranien, page 116 – 118, 169 – 173.

(37) Wiessner. Zur Martyreuber lieferung, page 145 – 147.

(38) Acta martyrum. vol. 2, page 257: Simeon bar Sabba'e, page 442.

(39) Acta martyrum. vol. 2, page 260: Simeon bar Sabba'e, page 44.

(40) Acta martyrum. vol. 2, page 260: Simeon bar Sabba'e, page 444.

(41) Abdisoe. Catalogus, page 73 – 74.

(42) Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat : بيغوليفسكايا . مدن ايران ، ص ٢٢٢ - ٢٢٥ iranien, page 160 – 161.

(43) Sozomenos. Historia eccleiastica. vol. 2, page 14: vol. 1, page 150.

(44) Acta martyrum. vol. 2, page 260 – 275: Baumstark. Geschichte. page 30.

(45) PS, page 182: Labourt, Christianisme, page 72 – 74: Sozomenos. Historia ecclesiastica. vol. 2, page 13: vol. 1, page 149, 150.

(46) Acta mar Kardaghi.. Ed. J. B. Abbeloos. Bruxelles 1890: Baumstark. Geschichte, page 137, Duval. Litterature, page 127.
(47) Christensen. L'lran, page 220.
(48) La bourt. Christianisme, page 33 – 34, 41 – 42: Baumstark. Geschichte, page 31: PS, page 43 – 47.
(49) Socrates. Historia ecclesiastica. Ed. J. P. Migne. PG. vol. 67, ch. 8: PS, page 48.
(50) Socrates. Historia ecclesiastica, page 7 – 8.
(51) Chronique de Séert. Historie nestorienne editée par, A. Scheer.– PO. vol. 4, 1908: vol. 5, 1910: vol. 7, 1911: vol. 13, 1919: vol. 17, 1923: vol. 5, page 317 – 318.
(52) Synodicon Orientale, page 254 – 258.
(53) ibid, page 256.
(54) PS, page 49.
(55) Chronique de Seert. vol. 5, page 319.
(56) Labourt. Christianisme. page 96, 87: Christensen. L'lran, page 270 – 271.
(57) Th. Noldeke. Geschichte der perser und Araber zun Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabar Leyden, 1879, page 72 – 78.
(58) Synodicon Orientale, page 37, 276.
(59) Synodicon Orientale, page 37.
(60) ibid, page 40.
(61) ibid, page 287.
(62) Hoffmann. Auszuge, page 35 – 36.
(63) Theodoret Kirchen geschichte ed. L. Parmentier. LPZ. 1911, Historia ecclesiastica, cap. 5, 39, page 342.
(64) Historia ecclesiastica , cap. 5, 39, page 342 – 347.
(65) Synodicon Orientale, page 529.
(66) Baumstark. Geschichte, page 108.
(67) O.Braun. Das Buch der Synhados. StuttgartWien, 1900. page 61 – 63, 75 – 81: Synodicon Orienta page 543 – 536, 308 – 309.
(68) Joannis Ephesius, Commentarii de Beatis Orientalibus Ed. W. G. Douwenland. Amsterdam, 1889, page 52 – 56.
(69) Synodicon Orientale, page 534 – 535.
(70) ibid, page 53.
(71) ibid, page 63.
(72) بيغـوليفسكـايا. الحركة المزدكية. ـ اخبار اكاديمية العلوم السوفييتية. ـ موسكو ـ لنينغراد قسم التاريخ والفلسفة. العدد (الاصدار) الرابع، ١٩٤٤، ص ١٧١ ـ ١٨١. بيغوليفسكايا. مدن ايران، ص ٣١١ ـ ٣١٣.

Pigoulvskaja. Les villes de l'Etat iranien, page 218 – 220.

(73) Synodicon Orentale, page 528 – 529.

(74) Pigulevskaja. Les villes de l'Etat ira nien, page 219.

بيغوليفسكايا ، مدن ايران ن ص ٣١٢

(75) بيغوليفسكايا . انتفاضة حوزستان في عهد كسرى الأول . « الأخبار الموجزة لمعهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية » . موسكو ـ لينغراد . العدد ٤ ، موسكو ، ١٩٥٢ ، ص ٦

(76) Synodicon Orientale, page 79 – 80.

(77) Pigou levskaja. Les villes de l'Etat iranien, page 219 – 220.

بيغوليفسكايا . مدن ايران ، ص ٣١٣

(78) Mar AbaI. page 218 – 219. مار آبا الأول ، ص ٧٣ ـ ٨٤

(79) The Christian Topography of Cosmas indicopleustes. Ed. With geographical notes by E. O. Winstedt.

(80) Synodicon Orientale, p. 320 – 324.

(81) ibid, page 326 – 328.

(82) ibid, page 328 – 330.

(83) ibid, page 332 – 338.

(84) ibid, page 92.

(85) ibid, page 555 – 556.

(86) Vie de mar Aba, texte syriac. Look: Histoire de mar Jabalaha, page 252 – 255.

(87) ibid, page 256 – 258.

(88) مار آبا الأول ، ص ٨٢ ـ ٨٣ .

(89) Vie de mar Aba. Texte syriac. Look: Histoire de mar Jabalaha. page 267.

(90)ibid, page 270.

(91) Amr. Versio latine, page 24 – 25: text arab., page 21 – 22.

(92) Synodicon Orientale, page 352 – 367.

(93) Amr. Versio latina. page 25: text arab, page 22.

(94) Amr. Versio latina, page 25.

(95) Synadicon Orientale, page 368 – 389.

(96) ibid, page 374 – 375.

(97) Labourt. Christianisme, page 199.

(98) Th. Noldeke. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden, 1879, page 268.

(99) Synodicon Orientale, page 392.

(100) ibid, page 398 – 400.

(101) Chronica minora. P. 1 – 3. Parisiis, 1903 – 1905. CSCHO. Scr, syr. Ser, 3 vol. 4. Textus, page 17: translatio, page 16.

(102) Chronique de Seert. vol, 13, page 438 – 439.

(103) Synodicon Orientale, page 424 – 451.

(104) Chronique de Seert, vol. 13, page 441 – 442: Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 2, page 90: PS, p. 121.

(105) Synodicon Orientale, page 457.

(106) ibid, page 461 – 464.

(107) ibid, page 465 – 470.

(108) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 2, page 86: PS, page 129.

(109) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, page 50: vol. 2, page 87.

(110) Mari. Amr. Textus, page 176b; versio, page 54.

(111) Synodicon Orientale, page 471.

(112) ibid, page 210.

(113) Histoire de mar Jabalaha, page 474.

(114) Synodicon Orientale, page 210, 474.

(115) Chronice minora. page 23 (textus).

(116) Synodicon Orientale, page 562 – 564, 580 – 581.

(117) ibid, page 564 – 580: 586 – 598.

(118) Chronica minora, page 23, transl. page 21.

(119) ibid; بيغوليفسكايا . بيزنطة وايران ، ص ١٤٣ - ٢٤٧ .

(120) Thomas Margensis. Historia Monastica. vol. 1, page 47. vol. 2, page 81 – 82.

(121) بيغوليفسكايا . بيزنطة وايران ، ص ٢٣٤ - ٢٤٩ .

(122) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, page 63 – 64: vol. 2, page 115 – 116.

(123) Noldeke. Geschichte der Perser und Araber, page 390 – 392.

(124) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, page 69 – 70: vol. 2, page 125 – 127.

(125) ibid. vol. 1, page 70: vol. 2, page 127.

(126) Mari, page 54: Amr, page 30 – 31.

(127) Thomas Margensis. Hisstoria monastica. vol. 1, page 72: vol. 2, page 129.

(128) S. Martyrii qui et Sahdona, quae supersunt, omnia. Ed. P. Bedjan. P. 1902: Martyrius (Sahdona). Ed. et. trad. par André de Halleux.– CSCHO. vol 200 – 201. Scr. syr. vol. 86, 87. Lourain, 1960: H. Goussen. Martyrios – Sahdona's Leben und Werke. Lpz, 1897: ن . بيغوليفسكايا ، حياة سهدونا (من تاريخ النسطورية في القرن السابع للميلاد) . « ملاحظات قسم الاستشراق في المتحف الآسيوي لاكاديمية العلوم الروسية » ، ١٩٢٨ ، العدد ٣ ، ص ٩١ - ١٠٨ :
A. de Halleux, La; christlogie de Martyrius Sahdona dans l'evolution du nestorianisme.– OCP. 23, 1957, page 5 – 32: Martyrius Sahdona La vie mouvementee d'un «heretique» de l'Eglise nestorienne.– OCP. 24, 1958, page 93 – 128: PS, page 136 – 137.

(129) أ . ي . كوليسنيكوف . معركة ذي قار . المجموعة الفلسطينية العدد (الاصدار) التاسع

عشر (٨٢) ن ١٩٦٩ ، ص ٧٦ - ٨٦ .

(130) Chronica minora, page 30 – 31. تاريخ سرياني مجهول المؤلف ، ص ٧٣

(131) Mari, page 54, Amr. page 31.

(132) أ . ي . كوليسنيكوف . نسختان من رسالة النبي محمد إلى كسرى الثاني المجموعة الفلسطينية ، العدد ١٧ (٨٠) ، ١٩٦٧ ، ص ٧٤ - ٨٣ .

(133) ن . بيغوليفسكايا . بيزنطة على دروب الهند ن ص ٢١٥ - ٢٥٩ ، ٢٦٠ - ٣٣٥ ،

Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach indien, page 175 – 210, 211 – 271.

(134) Chronica minora, page 31. تاريخ سرياني ، ص ٧٣ .

(135) Chronica minora, page 32. تاريخ سرياني ، ص ٧٣ .

(136) Chronice minora, page 32 – 33. تاريخ سرياني ، ص ٧٤ .

(137) رسالة الجاثليق ايشوعياب الثالث إلى شمعون ، اسقف رواردا شير .

نص الرسالة السرياني . Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 2, page 154 – 158.

(138) PS, page 134. رايت . دراسة موجزة ، ص ١٢١ .

(139) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 2, page 189.

(140) Baumstark.Geschichte, page 198.

(141) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, page 87.

(142) ibid, vol. 2, page 153.

(143) Synodicon Orientale, page 216, line 18.

(144) Isoyahb III patriarcha. Liber, epistolarum. Text. syr. Ed. R. Duval.– CSCHO. vol. II. vd. 64. parisiis 1905 – 1906. Textus, page 200.

(145) ibid, page 260.

(146) ibid, page 262, 270.

(147) ibid, page 273, 277.

(148) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, page 10.

(149) Baumstark. Geschichte, page 211.

(150) ibid, page 233.

(151) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, page 43 – 45.

(152) Thomas Margensis. Historia monastica. vol. 1, page 54.

(153) ibid. vol. 2, page 183 – 186.

(154) Synodicon Orientale, page 215, 480.

(155) ibid, page 216.

(156) Baumstark. Geschichte, page 209: PS. page 140.

(157) Amr, page 34.

(158) Baumstark. Geschichte, page 210.

(159) ibid, page 210 – 211: PS, page 141.

(160) Thomas Margensis. Hisrotia monastica. vol 1, page 141 – 147: vol. 2, page 289 – 303.

(161) Mari, page 67, transl. page 59.

(162) J. B. Chabot. La lettre du catholicos mar – Aba II aux membres de l'ecole patriarcale de Seleucie. Actes du XI – e Congres international Orientalistes. p., 1897. 4 section. p., 1898, page 295 – 335.
(163) Mari, page 67, transl. page 59.
(164) Das Buch der Synhados, page 371 – 372.
(165) Synodicon Orientale, page 245 – 251, 515 – 523.
(166) Baumstark, Geschichte, page 215.

(167) Mari(fol. 185a), page 62: Amr. page 64, transl. page 37: Das Buch der Synhados, page 372: Baumstark. Geschichte, page 215.
(168) O.Braun. Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe. – OCH. 1. Jahrgang. Rom – Leipzig, 1901, page 146.
(169) Wright, Catalogue, p. 2, page 534.
بيغوليفسكايا . فهرس المخطوطات ، ص ١٠٠ ـ ١٠٣
(171) Baumstark. Geschichte, page 141. PS. page 147 – 150: Bar 'Ebraia. Chronicon ecclesiasticum. vol. 1, col. 215.
(172) St. Philoxeni ep. Mabbugensis dissertationes decem. Ed, M. Briere – PO. vol. 15, fasc. 4, 1920. page 443 – 542.
(173) ن . بيغوليفسكايا . العرب عند حدود بيزنطة وايران ما بين القرنين الرابع والسادس للميلاد ، موسكو ـ لينغراد ، ١٩٦٤ ، ص ٢٧٧
(174) Pigulewskaja; Byzanz auf den Wegen nach indien. بيغوليفسكايا . بيزنطة على دروب الهند
(175) Labourt. Christianisme. page 206: PS, page 151.
(176) Baumstark.Geschichte. page 148 – 158.
(177) Bar 'Ebraia. Chronicon ecclesticum. col. 217 – 219: PS, page 153.
(178) Histoire d'Ahudemmeh et de Maruta. page 26.
(179) ibid, page 33.
(180) ibid, page 46.
(181) Chronicon anonymum, page 19. تاريخ سرياني ، ص ٦٦
(182) Chronicon anonymum, page 21. تاريخ سرياني ، ص ٦٧
(183) Chronicon anonymum, page 23. تاريخ سرياني ، ص ٦٨
(184) Wright, The Chronicle of Joshua the Stylite; أخبار (تاريخ) يشوع العمودي .
(185) ا . ب . دياكونوف . يوحنا الفسي ومؤلفاته التاريخية ـ الكنسيّة . سان بطرسبورغ ، ١٩٠٨ : بيغوليفسكايا . مصادر سريانية .
(186) The syriac chronicle, Knwn as that of Zacharias of Mitylene; Baumstark. Geschichte, page 273: PS, page 194.
(187) Baumstark. Geschichte, page 184.
(188) ibid, page 188.

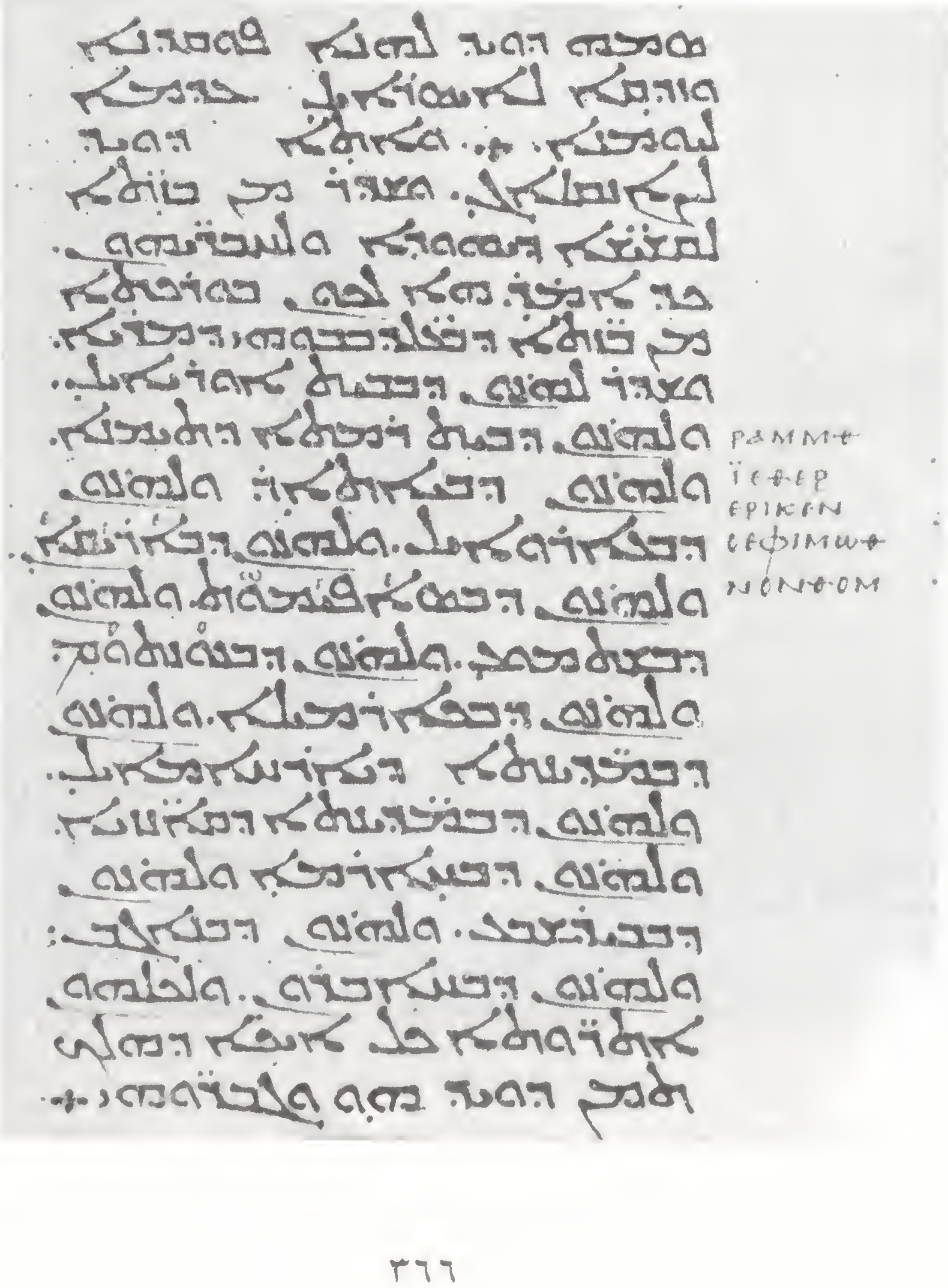
(189) A. Baumstark. Festbrevir und Kirchenjaha der Syrischen Jakobiten, Padeborn, 1910. page 41 – 42, PS, page 161.

(190) ibid, page 45 – 46.

(191) ibid, page 62 – 64.

كشاف العناوين والتسميات المختصرة
في هوامش الكتاب ومصادره

AB) Analecta Bollandiana. Bruxelles.
ABHDMG) «Abhandlungen Deutche Mogenlandische Gesellschaft». LPZ.
AFGPH) «Archiv fur Geschochte der Philosophie». B.
AFGPHS) Archiv fur Geschochte der Philosophie und Soziologie».
ABHKGWG) «Abhandlungen der Koniglichen Gesells chaft der Wissenchaften zu Gottingen».B.
ABHKM) «Abhandlangen fur die Kunde des Morgendes». LPZ.
BO) Bibliotheca Orientalis Clementino – Vaticanus. Romae.
CSCHO) Corpus scriptorum christianorum orientalium.
GSAI) Giornale della Societa Asiatica italiana. Roma.
JA) «Journal asiatique». P.
JQR) «The Jewish Quarterly Review». L.
L'OS) «L'orient Syrien». P.
MAH) «Melanges d'Archeologie et d'Histoire». Paris – Rome.
NEMBN) Notices et extraits des manuscrits de la Biblitheque Nationale. P.
OCH) «Oriens Christianus». Roaa – Lepzig.
OCP) Orientalia Christiana Periodica. Roma.
PG) Patrologiae Cursus Completus Series Graeca. Parisii.
PO) Patrologia orintalis. P.
PS) Partologia Syriaca. Roma.
RTSFR) Rivista trimestrale die studi filosofici e religiosi. Perugia.
SBPAW) «Sitzungsberichte der Koniglich Preussischen Akademia der Wissenschaften». B.
TuU) Texte und Unterzuchungen. LPZ.
YCS) yale Classical Studies. New Haven.
ZDMG) «Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft» Leipzig, Wiesbaden.
ZFK) «Zeitschrift fur Kirchengeschichte». Gotha.
ZFNW) «Zeitschrift fur Neutestamentliche Wissenchaft».Giessen.
ZS) «Zeitschrift fur Semitistik und verwandte Gebiete». LPZ.



الفهرس

- كلمة قداسة مار اغناطيوس زكّا الأول عيواص بطريرك انطاكية
وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس ٥
- كلمة المترجم ٩
- مقدمة الهيئة السوفييتية الناشرة ١٧
- تمهيد المؤلفة ٣٨

الفصل الأول

التعليم السرياني في القرون الوسطى (العلم عند السريان) ٥١
- التعليم السرياني القروسطي (في القرون الوسطى) ٥٣
١ - المدرسة السريانية في القرون الوسطى ٦١
٢ - المصادر المتعلقة بالمدرسة السريانية العليا ٧٦
٣ - المدارس السريانية في الرها ونصيبين ٩١
٤ - المواد الدراسية ١٠٩
٥ - الدروس وحياة مدرسة نصيبين ١٢٢
٦ - قواعد المدرسة المقدسة في مدينة نصيبين ١٣٢
- قواعد (أنظمة) مدرسة نصيبين
المجموعة الأولى ١٤٢
المجموعة الثانية ١٥٠
- علوم السريان
١ - اللغة (الفيلولوجيا) ١٥٨
٢ - الفلسفة اليونانية عند السريان ١٦٩
٣ - برديصان - العالم ، الفيلسوف والشاعر ١٧٣
٤ - افرهاط ، الحكيم الفارسي ١٨٣

٥ ـ مار أفرام السرياني (نبي السريان) ١٩١
٦ ـ ترجمات الفلاسفة الإغريق ٢٠٧
٧ ـ سرجيس (سرجيوس) الرأسعيني (الراسعني) ٢١٩
٨ ـ تآليف السريان الكيميائية في العصور الوسطى ٢٤٤
٩ ـ تصورات السريان الكونية الفلكية ٢٦٠
١٠ ـ علوم الفلاحة السريانية ٢٦٤

الفصل الثاني

الامبراطورية . إيران والسريان ٢٦٧
١ ـ انتشار المسيحية والاضطهاد ٢٦٩
٢ ـ تنظيم الكنيسة المسيحية في إيران ٢٨٤
٣ ـ السريان المونوفيزيون (الارثوذكس) ٣٢١

هوامش ومصادر الكتاب

ـ أولاً ـ مصادر مقدمة الهيئة الناشرة ٣٣٣
ـ ثانياً ـ مصادر الفصل الأول ٣٣٤
ـ ثالثاً ـ مصادر الفصل الثاني ٣٥٧
كشاف العناوين والتسميات المختصرة في المصادر ٣٦٥
الفهرس ٣٦٧

303

$ 5.51

History: Syriacs
Beth Mardutho Library

Ex Libris

George bar Anton d'beth Kiraz

1995

ثقافة السريان
في
القرون الوسطى

تأليف

نينا بيغوليفسكايا

ترجمة الدكتور

خلف الجراد

ثقافة السريان في القرون الوسطى

ܡܪܕܘܬܐ ܕܣܘܪ̈ܝܐ ܒܕܪ̈ܐ ܡܨܥܝ̈ܐ